Theological Seminary.
PRINCETON, N. J.
Part of the
ADDISON ALEXANDER LIBRARY,
which was presented by
MESSRS. R. L. AND A. STUART.

Case, Division
Shelf, Section
Book, No.

BS2615
.6.H64
copy 1

Jos. Addison Alexander,

April 12. 1854.

Das

Evangelium und die Briefe Johannis,

nach ihrem Lehrbegriff dargestellt

von

Dr. Adolf Hilgenfeld,
Licentiat und Privatdocent der Theologie an der Univ. Jena.

Halle,
C. A. Schwetschke und Sohn.
1849.

Das Wort des Herrn:

Γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.

Clem. Hom. II, 51 u. sonst.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift über den Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe, welche unter dem Namen des Apostels Johannes dem neutestamentlichen Kanon angehören, schließt sich insofern an meine Schrift über die clementinischen Recognitionen und Homilien (Jena 1848) an, als ich auch bei diesen Schriften versucht habe, den Gedankenkreis, aus welchem sie hervorgegangen sind, in der Lehrentwickelung des zweiten Jahrhunderts so genau als möglich zu bestimmen. Das höchste Ziel der ächt historischen Kritik ist eben, die Schriften des Alterthums aus dem Vorstellungskreise einer bestimmten Zeit und Anschauungsweise positiv zu reconstruiren, aus dem Geiste, der sie schuf, wieder zu begreifen. Was das Verhältniß meiner Untersuchung zu früheren betrifft, so schließt sie sich zunächst im Allgemeinen an die Baur'sche Kritik des johanneischen Evangeliums an, schlägt aber, der Sache

gemäß, einen andern Weg ein, da sie dieses Evangelium nicht sowohl als Darstellung der evangelischen Geschichte, sondern vielmehr als dogmatische Schrift, nach seinem Vorstellungskreis, nach seiner dogmenhistorischen Stellung, auffassen mußte. Die gründlichen kritischen Untersuchungen der neuesten Zeit überheben mich des Nachweises, daß diese Schriften nicht von dem Apostel Johannes herrühren; ich konnte keine Veranlassung haben, bei dieser Untersuchung ausführlich auf eine Frage einzugehen, über welche ich selbst meine Ansicht bereits ausgesprochen habe, und welche schon so sorgfältig und im Wesentlichen erschöpfend besprochen ist. Was meine Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs, von der Köstlin's (Berlin 1843) unterscheidet, besteht in der Hauptsache darin, daß ich denselben nicht zu isoliren, sondern in dem Zusammenhang der christlichen Lehrentwickelung zu begreifen, ihm eine bestimmte Stelle in dieser großartigen dogmatischen Entwickelung anzuweisen versucht habe. Auf drei kleine Schriften, welche sich auf die Logoslehre des Philo, Justin und des johanneischen Evangeliums beziehen, konnte ich noch nicht Rücksicht nehmen[1]). Bei den johanneischen Briefen mußte ich meine Ansicht, daß sie älter, als das

1) Philonische Studien. Versuch, die Frage nach der persönlichen Hypostase des in den philon. Schriften auftretenden Logos auf historisch-pragmatischem Wege zu lösen u. s. w., von Dr. J. Bucher, Tübingen 1848. — Zur Geschichte der Logoslehre in den ersten Jahrhunderten. Die Logoslehre Justin's des Märtyrers, von Prof. Lic. Duncker, Göttingen 1848. — Der johanneische Logosbegriff, von J. Ochs, Priester, Bamberg 1848. Ich behalte mir eine Beurtheilung dieser Schriften vor.

Evangelium sind, gegen Baur's Abhandlung in den Theologischen Jahrbüchern 1848, H. 3, S. 293—337 festhalten und begründen [1]).

Vergleiche ich das Ergebniß dieser Untersuchung mit dem Resultat meiner ersten Schrift, so habe ich dort einer Schrift des christlichen Alterthums, in welcher man eine eigenthümliche Form des Gnosticismus erkannt hatte, trotz der Berührung und des Einflusses gnostischer Ideen, den specifisch gnostischen Charakter abgesprochen, hier dagegen eine andere Schrift derselben Zeit, unbeschadet ihrer hohen Originalität, der Entwickelung des Gnosticismus einreihen zu müssen geglaubt. Ich bin mir sehr wohl bewußt, welchen Anstoß meine Darstellung bei allen denjenigen erregen muß, auf welche sich die in der Ketzerhistorie einheimischen Vorstellungen über das Wesen des Gnosticismus vererbt haben, welche noch so an dem bloßen Namen hängen, daß ihnen einer Schrift, wie dem Evangelium Johannis, der innere Werth, die hohe geistige Bedeutung, mit dem apostolischen Namen des überlieferten Verfassers verloren zu gehen scheint, welche das Christenthum überhaupt noch so äußerlich auffassen, daß ihnen sein ewiger Gehalt an die Authentie und Apostolicität einzelner Schriften gebunden gilt. Mit dem Bewußtsein, die geschichtliche Wahrheit, welche mit dem Wesen des pneuma-

1) Eine Darstellung des Verhältnisses des Evangeliums zum Paschastreit mußte aus Rücksicht auf den ursprünglich festgestellten Umfang abgetrennt werden, und wird in einem der nächsten Hefte der Theol. Jahrb. erscheinen.

tischen Christenthums nie in Widerstreit gerathen kann, redlich gesucht, und damit nur ein unveräußerliches Recht des Protestantismus in Anspruch genommen zu haben, in dem geschichtlichen Verständniß der johanneischen Schriften das höchste Ziel gehabt, die höchste Befriedigung gefunden zu haben, und nach den Worten des Herrn Luk. 9, 62 vor keinem Resultat wahrheitsliebender Untersuchung zurückgeschreckt zu sein, gebe ich diese Schrift dem Urtheil des theologischen Publikums anheim.

Jena, im December 1848.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

A. Der Lehrbegriff des johanneischen Evangeliums.

I. Der Lehrbegriff des Evangeliums im Allgemeinen.

§. 1. Uebersicht der Untersuchungen. Aufgabe. 3

§. 2. Valentinianische Erklärung des Prologs; Berücksichtigung der ersten Aeonen des valentinianischen Systems in demselben. 19

§. 3. Zusammenhang und Tendenz des Prologs. . . . 46

II. Der Lehrbegriff des Evangeliums im Besonderen. 69

Erster Abschnitt. Die metaphysische Grundlage der Religion.

§. 4. Der Gottesbegriff. 70

§. 5. Die Logosidee. 83

§. 6. Der Paraklet. 100

§. 7. Allgemeine Schlußbemerkungen. Die johanneische Trinität. 113

Zweiter Abschnitt. Der Gegensatz der absoluten Religion.

§. 8. Allgemeiner Nachweis eines principiellen Dualismus in der Schöpfung. 134

§. 9. Der Weltschöpfer und der Weltherrscher. 157

§. 10. Die vorchristliche Religion. 188

Seite

Dritter Abschnitt. Die Aufhebung des Gegensatzes durch die Erlösung.

§. 11. Die Fleischwerdung des Logos. 223

§. 12. Der Welterlöser. 256

§. 13. Das Erlösungswerk. 276

§. 14. Die christliche Gemeinde. Schlußbetrachtung. . . . 299

B. Lehrbegriff der johanneischen Briefe.

§. 15. Die Verschiedenheit zwischen den Briefen und dem Evangelium. 322

§. 16. Der Gedankenkreis und die geschichtlichen Beziehungen der johanneischen Briefe. 337

Hat die neuere Kritik mit Recht der johanneischen Frage eine so hohe Bedeutung zugeschrieben, und sind die johanneischen Schriften vor allen anderen des N. T. dazu bestimmt, den Streit der historischen Kritik und Apologetik zur Entscheidung zu bringen: so wird ein neuer Versuch, bestimmter in den Ursprung dieser Schriften einzudringen, und immer mehr nach entscheidenden Kriterien zu suchen, schon in der Wichtigkeit der Sache selbst seine Rechtfertigung finden. Hat sich der Kritik an diesem Evangelium das Geheimniß der gesammten evangelischen Literatur aufgeschlossen, hat man in ihm mit Recht den Abschluß der ganzen in den neutestamentlichen Schriften enthaltenen dogmatischen Entwickelung erkannt: so kann man sich in diesem Ausgangspunct der Evangelienkritik nicht genug befestigen, und man muß, auch wenn die Entscheidung in Betreff des Ursprungs im Ganzen und Großen bereits vollkommen gegeben sein sollte, mit ganzer Kraft dahin streben, alle noch dunkelen Seiten an ihm zu erhellen, und wenn bei irgend einer neutestamentlichen Schrift die vollständige Lösung der kritischen Aufgabe an ihm zu erreichen, gerade ihm das Geheimniß seines Ursprungs gänzlich abzulauschen. Wie aber überhaupt die Kritik von dem Aeußerlichen zu dem Innerlichen übergegangen ist, und daher die äußeren Beziehungen

und Data nicht mehr zur Hauptsache bei der Untersuchung über den Ursprung machen kann: so muß auch bei dem Evangelium Johannis die Frage nach dem ihm eigenthümlichen Lehrbegriff entschieden in den Vordergrund treten, wenn man zu der möglichst genauen Einsicht in seinen Ursprung gelangen will. Nur wenn dieser in seiner vollen Eigenthümlichkeit und in seinen allseitigen Beziehungen erkannt ist, ergiebt sich auch das Stadium der dogmatischen Entwickelung, welchem das Evangelium angehört, und man kann über die Zeit seiner Abfassung nicht mehr im Zweifel sein.

A. Der Lehrbegriff des johanneischen Evangeliums.

I. Der Lehrbegriff des Evangeliums im Allgemeinen.

§. 1. Uebersicht der Untersuchungen. Aufgabe.

Die Einsicht, daß in dem Evangelium Johannis ein bestimmter und scharf ausgebildeter Lehrbegriff zum Grunde liegt, ist selbst erst in der neuesten Zeit erreicht. Noch Lücke wollte in den johanneischen Schriften gar keinen ausgebildeten Lehrbegriff, wie in den pauliniſchen Briefen, anerkennen, sondern nur einige Grundlinien, gleichsam Ideenstämme, für welche es in den johanneischen Schriften selbst keine zusammenhängende Ausführung gebe [1]). Wie überhaupt dieses Evangelium die Lieblingsschrift der modernen Theologie war, so ist auch mehr als bei jeder anderen neutestamentlichen Schrift das Urtheil über seinen Lehrbegriff dem eigenen dogmatischen Standpunct der Urtheilenden conform ausgefallen. Die verschiedenen hin und her schwankenden Ansichten über den Charakter des johanneischen Lehrtypus entsprechen ziemlich genau der eigenen theologischen Farbe der Urtheilenden, welche ihren Schein auf das Lieblingsevangelium selbst zurückwarf. So hatte Lücke in der 1. Ausgabe seines Commentars, zu einer Zeit, wo ihm selbst, von rationalistischer Seite, der Vorwurf der Abhängigkeit von dem Idealismus der

1) Comm. zu den johann. Briefen S. 55.

neueren Speculation gemacht wurde [1]), das Evangelium Johannis für das Evangelium der Gnosis erklärt, in welcher das unmittelbare, bewußtlose Wissen des Glaubens um die Geschichte Christi zu einem in der Erkenntniß des Wie und Warum bewußten fortschreite [2]), und leitete auch in der 2. Auflage seine Composition aus dem „Fortschritt der christlichen πίστις, des einfachen, historischen, praktisch lebendigen Glaubens an Christum, zur christlichen Gnosis, oder zur Erforschung und Einsicht in die dogmatische Bedeutung des Lebens Jesu und in die historischen und mehr oder weniger gnostischen Gründe des Glaubens an ihn" ab, durch welchen Fortschritt die Geschichte Jesu sich immer in dogmatischen Lehrstoff verwandle. So bilde sich das Bedürfniß nach evangelischen Compositionen, in denen sich Geschichte und Lehre, Factum und Dogma, pragmatische Betrachtung und dogmatische Rechtfertigung gegenseitig durchdringen, und so habe sich denn auch der vierte Evangelist gegen die Gnosis seiner Zeit nicht bloß polemisch verhalten, sondern auch im besten Sinne accommodirt, und aus ihr das Theologumenon vom göttlichen Logos entnommen [3]). Steudel aber erklärte sich in seinem Aufsatz „Die Frage: Eignet sich — und in wie weit eignet sich — das johanneische Evangelium, im Gegensatze zu dem übrigen, als Grundlage für die christliche Gnosis betrachtet zu werden [4])?" entschieden gegen alles selbständige Bestehen einer christlichen Gnosis neben der πίστις in diesem Evangelium, oder gar gegen eine höhere Stellung, ein Hinausgehen derselben über das im bloßen Glauben Enthaltene, und wollte sich weit eher der Ansicht Neander's anschließen, welcher in dem Evangelisten den Repräsentanten des ächten Mysticismus erkannte. So tritt uns denn Neander auch in der neuesten, vierten Ausgabe seiner Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel mit der Behauptung entgegen,

---

1) Z. B. in der Recension des 1. Theiles seines Commentars (Hall.) Allg. Lit. Ztg. 1822, Juni, Nr. 137—139.

2) Comm. 1. A. I, S. 169 ff.

3) Beibehalten in der 3. Aufl. I, S. 201 ff.

4) Tübinger Zeitschrift für Theologie 1835, Heft 1, S. 29—64.

daß alle religiösen Anschauungsformen des Evangelisten im Leben wurzeln und sich auf die Einheit desselben beziehen. Es könne daher von einer Sonderung des bloß Praktischen und des bloß Theoretischen nicht die Rede sein, sondern beides gehe von der ganzen Lebensrichtung aus. Dieses zeige sich in den inhaltsreichen Worten: Leben, Licht, Wahrheit, und deren Gegengensatz: Tod, Finsterniß, Lüge. Das intuitive Element in der Durchdringung mit dem praktischen soll bei Johannes vorherrschend gewesen sein, er soll mehr große Anschauungsformen von den Grundverhältnissen des inneren Lebens darbieten, als Begriffe, welche die Gegensätze bis ins Einzelne entwickeln [1]). Während also die eklektische, und auch speculative Elemente sich aneignende Theologie den Evangelisten ungefähr dasselbe in seiner Zeit vornehmen läßt, und in seinem Werke eine eigenthümliche Form christlicher Gnosis erkennt, will die supranaturalistisch-bibelgläubige Richtung die Autonomie des einfachen Glaubens gegen die begriffliche Erkenntniß auch bei ihm in Schutz nehmen, und die moderne Pectoraltheologie, welcher vor allem die schneidende Schärfe des speculativen Denkens zuwider ist, läßt auch den Verfasser des vierten Evangeliums in einfacher Anschauung befriedigt über die Gegensätze und Unterschiede des begrifflichen Denkens erhaben sein.

Die letztere Ansicht, daß der Charakter der johanneischen Theologie ein mystischer sei, ist ganz besonders geeignet, das Evangelium den Händen der Kritik zu entziehen. Es werden bei dieser Auffassung alle scharf bestimmten Vorstellungen geleugnet, durch welche das Evangelium sich einer bestimmten Zeit anschließt; mit den theoretischen Bestimmungen entschlüpft der Kritik alles, woran sie das Evangelium festhalten könnte. Es ist daher schwerlich ganz zufällig, daß diese Ansicht in neuester Zeit mit lobenswerther Schärfe und Consequenz von einem Theologen vorgetragen ist, welcher in dem Urtheil über die Authentie dieser Schrift nicht auf Seiten der neueren Kritik steht, von Reuß in einer in den Beiträgen

1) a. a. O. S. 874 ff.

zu den theologischen Wissenschaften von den Mitgliedern der theolog. Gesellschaft zu Straßburg, Heft 1, Jena 1847, erschienenen Abhandlung: Die johanneische Theologie, eine exegetische Studie (S. 1—84). Denn wenn Reuß auch die Frage nach der Aechtheit von seiner Untersuchung ganz ausschließen, seine Ansicht nur aus der Schrift selbst schöpfen, und den Namen des Apostels ohne allen Einfluß auf den Gegenstand selbst lassen will (S. 5): so wird doch die Auffassung des johanneischen Lehrbegriffs selbst, welche er sich gebildet hat, der hauptsächliche Grund sein, weßhalb er sich nicht zu den aus dem Vorherrschen des theologischen Elements über das historische von einer anderen Seite gemachten „Insinuationen" bekennen kann (S. 3)[1]). Uebrigens ist es jedenfalls verdienstlich, daß Reuß mit der Behauptung des mystischen Charakters der johanneischen Theologie wirklich Ernst gemacht, den Begriff der mystischen Theologie genau zu bestimmen und nicht bloß im Allgemeinen von den johanneischen Schriften auszusagen, sondern speciell aus ihnen nachzuweisen versucht hat. Seine allgemeinen Bestimmungen über das Wesen der mystischen Theologie (S. 6 ff.) laufen im Wesentlichen darauf hinaus, daß sie zunächst ihre Quelle nicht im Verstande und in der Speculation, sondern in der Beschauung, im Gemüthe hat. Daher hat sie den Charakter der Unmittelbarkeit, der Anschauung, im Gegensatz zu dem der Reflexion und dialektischen Begründung; sie ist sich selbst klar und ohne großen Aufwand von Worten durch Anregung derselben Anschauung mittheilbar. Alle theoretischen Bestimmungen sind ihr daher an sich fremd und äußerlich, und wo sie in

1) Es verdient jedenfalls anerkannt zu werden, daß Reuß schon 1840 in seinen Ideen zur Einleitung in das Evang. Johannis sehr treffende Bemerkungen über den dogmatischen Charakter des johanneischen Evangeliums geäußert hat, welche durch die Baur'sche Kritik vollständig bestätigt sind. Z. B. S. 18: „das Evg. Joh. ist keine historische, sondern eine dogmatische Schrift; es gehört nur unwesentlich in die Reihe der geschichtlichen Bücher des Neuen Testaments, wesentlich aber in die Reihe der didaktischen, — es ist keine Erzählung, sondern Predigt, keine Biographie, sondern ein theologischer Tractat — es ist nicht Geschichte, sondern Theologie nach der Absicht des Verfassers."

die „kleine Anzahl theologischer Grundbegriffe, welche das Substrat ihres inneren Lebens" bilden, die ihr genügt, auch andere Erzeugnisse aufnimmt, seien es nun einfache Lehrsätze der populärsten Dogmatik oder transcendentale Dogmen einer speculativen Religionslehre: so erscheinen diese mehr als Prämissen zu der mystischen Auffassung und Verarbeitung der religiösen Ideen, denn als integrirende und einverwobene Theile eines gegliederten Lehrgebäudes. Diese Prämissen können also zum Theil entlehntes Gut sein, welches an und für sich noch in keinem organischen Zusammenhang mit der mystischen Anschauung steht, welche z. B. im Evg. Joh. davon gemacht wird, und welches anderswo zu einer Theologie gehörte, die gar keine mystische Tendenz hatte. „Eben weil diese Prämissen entlehnt sein können, und theilweise hier wirklich sind, so geschieht es, daß die Speculation, welcher sie ursprünglich angehört haben, nicht mit selbständiger, philosophischer Consequenz verfolgt wird, daß namentlich der dazu gehörige Sprachgebrauch sich nicht gleich bleibt, da wo nicht diese Speculation, sondern eine ihr fremde, oder nur sehr entfernt verwandte mystische Lehre der wesentliche Zweck des Theologen ist." Während ferner jedes neue speculative System nothgedrungen eine polemische Seite hat, so fehlt dagegen nach Reuß auch diese bei einer ächt mystischen Theologie. In sich selbst abgeschlossen, sieht sie von äußerlichen Beziehungen, von geschichtlichen Verhältnissen ab; „sie fühlt keine Nöthigung, sich mit Ansichten, die ihr heterogen sind, auseinanderzusetzen, ihre Berechtigung, zu sein, wie sie ist, nachzuweisen, das ihr anderwärts unvollkommen Scheinende als solches zu erkennen zu geben, sich in geschichtliche Beziehung mit früher Dageweſenem zu setzen: lauter Rücksichten, die z. B. der paulinischen Theologie eine Reihe eigener Lehrsätze zugeführt haben, welche mit zur Bereicherung derselben beitragen. Die Beziehungen des Gemüths zur Gottheit sind für sich allein, wo sie ächt sind, überall dieselben, überall gleich unmittelbare, und können durch was sonst die Welt bewegt haben mag, nicht modificirt werden. Hat die Mystik sich störender Gegensätze zu erwehren, so wird sie dieses durch einfache und bestimmte Assertion und Negation thun, wie die johanneische Epistel; neue Begriffe und Glieder zu produ-

ciren, findet sie sich dadurch nicht veranlaßt." Endlich ist die mystische Theologie, wenn man die als Prämissen bezeichneten theoretischen Lehrstücke als solche gelten läßt, die Verschmelzung des Glaubens und des Handelns, des theoretischen und des praktischen Elements in der Religion; und wie sie von der theoretischen Erkenntniß abgegrenzt ist, so zeigt sie ihre isolirende Richtung auch darin, daß sie sowohl die Ideen von einer neben einander bestehenden, über die Individuen hinübergreifenden Gemeinschaft, also die Lehrstücke von der Kirche, und was damit zusammenhängt, zurücktreten läßt, wie auch die über die Gegenwart der inneren Befriedigung in eine ferne Zukunft hinweisenden Lehrstücke von den letzten Dingen ihr entweder ganz fehlen, oder doch nur von untergeordnetem Interesse sind.

Durch diese allgemeinen Bestimmungen über das Wesen der mystischen Theologie hat Reuß bei der Erörterung der johanneischen Theologie selbst den großen Vortheil gewonnen, die genaueren theoretischen Bestimmungen als von außen aufgenommen, nicht zu dem inneren Kerne der Anschauung gehörig, noch consequent durchgeführt, in ihrer Bedeutung zurücktreten zu lassen. Z. B. soll sich Johannes in der Idee des Logos zwar an die jüdische Religionsphilosophie angeschlossen haben, aber dieselbe doch nicht so ganz geradezu und unmittelbar aufgenommen haben. Die religiöse Ueberzeugung des christlichen Theologen war schon unabhängig von jener Speculation gewonnen, und nur das Bedürfniß, sich von derselben wissenschaftliche Rechenschaft zu geben, (welches also doch auch bei der mystischen Theologie bestehen können muß, aber mit den angegebenen Bestimmungen schlechthin unverträglich ist,) führte ihm die Formeln der Schule zu, welche er am meisten geeignet hielt, seinen Sinn auszudrücken, ohne daß er sich an dieselben band, wie man sich etwa an ein frei und selbstgeschaffenes System bindet. Jene religiöse Ueberzeugung nun, der eigentliche Kern der johanneischen Logoslehre, ist nur die von der übermenschlichen Natur der Person Jesu. „Diese Ueberzeugung war mit mehr oder weniger Klarheit in den Jüngern erwacht gewesen, ohne wohl bei irgend einem derselben zu einem theologischen Begriff sich zu bestimmen, als die Auferstehung sie zu einer

festeren Gestaltung kommen ließ. Von da an mußten die Denkenden unter ihnen das Bedürfniß fühlen, über diesen alles Uebrige beherrschenden Punct ins Klare zu kommen, und da die Theologie ihrer Zeit- und Volksgenossen bereits Begriffe aufgestellt hatte, welche einen bequemen Aufschluß über ein Geheimniß versprechen, welches offenbar einer Sphäre der Erkenntniß angehört, die zu ergründen sie sich noch nicht geübt hatten, so mußte ihnen dieser Aufschluß ein willkommener sein. Und weil sie nach Beruf und Vorbildung keine Philosophen, sondern Prediger des Evangeliums waren, so konnte es ihnen genügen, von jenen theologischen Formeln gerade so viel aufzunehmen, als die Bedürfnisse des Augenblicks erheischten, unbekümmert um jede schulgerechte Durchführung und Anwendung, welche die sich selbst als Zweck setzende Speculation sich zur Pflicht gemacht hätte". Also Johannes hat zwar aus der damaligen jüdischen Religionsphilosophie die Idee einer zweiten Hypostase, des Logos, aufgenommen, allein das speculative System in diesem Puncte keineswegs vollständig noch consequent durchgeführt; „die Zwecke der christlichen Predigt konnten auch ohne dasselbe erreicht werden und diese praktischen Zwecke bleiben ja bei der apostolischen Schriftstellerei die Hauptsache. Es (das System) ist nicht vollständig durchgeführt. Allerdings wird die Präexistenz des Logos gelehrt; allein keine einzige dieser Stellen führt über eine relative Präexistenz hinaus, von der absoluten, von der Ewigkeit des Logos ist nirgends die Rede, wenn ihr auch nirgends widersprochen wird. Ebensowenig läßt sich aus dem joh. Sprachschatze eine Formel für dasjenige gewinnen, was die spätere Speculation die ewige Zeugung genannt hat". Das angebliche System ist aber auch nicht consequent durchgeführt. „Das vulgäre Gottesbewußtsein bricht überall wieder so weit durch, daß der Verf. die speculativen Formeln selbst nicht verfolgt und andere gebraucht, die offenbar jenem entlehnt sind und störend neben diesen stehen". Dahin rechnet Reuß sogar diejenigen Stellen, in welchen der Sohn in ein Verhältniß der Abhängigkeit dem Vater gegenübergestellt, diesem die Priorität der Zeit zugeschrieben wird. So wenig also in dieser Lehre die Abhängigkeit des Johannes von der jüdischen Theologie in Abrede gestellt werden dürfe, so haben

doch auch diejenigen Theologen Recht, welche die Verschiedenheit des johanneischen Logos von dem philonischen behaupten. Nirgends sollen wir bei Johannes einen vollständig ausgebildeten und consequent durchgeführten Lehrbegriff vor uns haben; die theoretischen Bestimmungen sind nur äußerlich und fragmentarisch zu dem eigentlichen mystischen Kerne hinzugetreten. So hat man auch in der Lehre vom Teufel keine vollständige und scharf bestimmte Vorstellung zu erwarten; er ist nur der Urheber des Bösen. „Aber weiter führt die joh. Theologie nicht. Sie bleibt am Fuße einer Klippe stehen, an welcher sie zwar nicht scheitert, wie die kirchliche, welche sie aber auch nicht den Versuch macht zu umschiffen. Sie scheint dieselbe gar nicht zu ahnen" (S. 34). Sie läßt nämlich die Frage nach dem Ursprung des Bösen in dem Teufel selbst, welche auf einen manichäischen Dualismus führen könnte, ganz außer Acht. Also überall, wo es auf die genaue Bestimmung und consequente Verfolgung einer Vorstellung ankömmt, läßt uns nach Reuß der Evangelist mit seiner angeblichen naiven Unbefangenheit im Stich. Man könnte nach dieser Auffassung die johanneische Theologie ebenso, wie als eine mystische, auch als eine eklektische betrachten, und diese beiden Ansichten sind gewissermaßen in ihr vereinigt. Bei allen fremdartigen Elementen, welche sich die johanneische Theologie angeeignet hat, bleibt ihr nur ein kleiner Kern als volles Eigenthum, oder vielmehr, alle jene Elemente haben in ihr eine gewisse mystische Farbe erhalten und sind nur dadurch wesentlich ihr einverleibt. Als diese Grundidee giebt Reuß nach Joh. 20, 30 die Idee der πίστις an, welche sich nach der einen Seite den objectiven Inhalt des Glaubens speculativ aneignet, nach der anderen Seite ihre mystische Innerlichkeit praktisch realisirt. „Die johanneische Theologie hat offenbar zwei Theile, eine dogmatische Prämisse, die sie adoptirt (Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) und eine ihr wesentliche Auffassung des Verhältnisses des Individuums zu der abstracten theologischen Wahrheit (ζωή). Beide Kreise berühren sich in der Idee der πίστις, welche zwei Seiten hat: die eine, wonach sie die Aneignung des speculativen Elements, die andere, wonach sie die Verwirklichung des mystischen vermittelt" (S. 10). In dem Inhalt ihrer Lehren selbst sind nun die Kategorien von

Licht, Leben, Liebe der rothe Faden, welcher sich durch das Ganze hindurchzieht. Licht, Leben, Liebe sind die vollkommen adäquaten Eigenschaften Gottes, nicht Attribute, sondern seine Substanz selbst, und in ihnen wird der Gottesbegriff concret (S. 15). Sie sind ebenso die realen Bestimmungen des Logos; ihre Mittheilung ist der Zweck der Fleischwerdung, wie andererseits Finsterniß, Tod und Haß das Wesen der Welt und ihres Fürsten sind.

So scharfsinnig und consequent diese Ansicht durchgeführt ist, so tritt doch, glaube ich, gerade in dieser klaren Darstellung ihre Unhaltbarkeit recht deutlich hervor. Ich will nicht die Bestimmung über das Wesen der mystischen Theologie einer Prüfung unterwerfen, noch auf die Unbestimmtheit jener drei Grundkategorien aufmerksam machen. Die Idee des Logos wird mit solcher Absichtlichkeit an die Spitze der ganzen Darstellung gestellt und ist so sehr fortwährend der Mittelpunct derselben, daß sie wahrlich nicht nur von außen, für die Bedürfnisse des Augenblicks aus der jüdischen Religionsphilosophie, aufgenommen sein kann. Und woher will denn Reuß mit Bestimmtheit wissen, daß es dem Evangelisten bei dieser Idee im Grunde nur im Allgemeinen auf die übermenschliche Natur Christi ankam, die Form dagegen, in welcher diese Ueberzeugung ausgedrückt wurde, nur äußerlich und fast gleichgültig gewesen sei? Die bloße Vorstellung von der übermenschlichen Natur Christi ist an sich so negativ, unbestimmt und vag, daß sie auch in unseren Zeiten nur in und mit einer concreten, positiven Vorstellung lebendig sein kann. Woher weiß denn Reuß, daß der Evangelist über den Teufel nichts weiter gedacht hat, als daß er der Urheber des Bösen ist, ohne sich über seinen Ursprung irgend eine bestimmte Vorstellung zu erlauben? Jedenfalls kömmt Alles auf den Versuch selbst an, die Vorstellungen des Evangelisten nach den in seiner Schrift enthaltenen Daten und nach geschichtlichen Analogien in ihrem vollständigen Zusammenhang darzustellen. Doch wozu der eigentlichen Analyse des johanneischen Lehrbegriffs selbst vorgreifen? Der Evangelist soll sich an die jüdische Religionsphilosophie angeschlossen haben. Nun hat sich aber Reuß gar nicht darauf eingelassen, die Vorstellung des Logos, auf welche es hauptsächlich ankömmt, in dieser Form

schon in der jüdischen Religionsphilosophie wirklich nachzuweisen. Daß sie nicht sehr weit verbreitet gewesen sein kann, geht schon aus der beachtenswerthen Angabe des Origenes c. Cels. II, 31 hervor, er sei wohl mit vielen gelehrten Juden zusammengetroffen, habe aber von Niemanden gehört, τὸ λόγον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. Es ist noch immer nicht ganz sicher, was Reuß als unzweifelhaft voraussetzt, daß der Logos des Philo eine persönliche Hypostase ist[1]). Doch auch wenn dem so sein sollte, so darf doch dieses nimmermehr mit Zuversicht vorausgesetzt werden, daß in jener Religionsphilosophie der Logos als eine zweite, unterschiedene göttliche Hypostase schon gleich ewig mit Gott gedacht sei. Noch die Apologeten und andere Kirchenlehrer des 2. Jahrhunderts lassen vermöge der Unterscheidung des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός erst zum Zwecke der Weltschöpfung den Logos aus Gott zu einem selbständigen Dasein hervortreten. Diese Vorstellung konnte erst dann wegfallen, als man zu der mit jener Unterscheidung unvereinbaren Lehre von der ewigen Zeugung fortschritt, mit welcher sich wenigstens bei ihrem ersten entschiedenen Vertheidiger auch die Leugnung einer zeitlichen Schöpfung verband. Endlich macht Reuß S. 18 ff. die ganz unbegründete Voraussetzung, daß in demjenigen System, aus welchem Johannes die Logosidee entlehnt habe, schon die Subordination des Logos ausgeschlossen sei. Die Unterordnung des Logos unter Gott war in den drei ersten Jahrhunderten allgemeine Voraussetzung und konnte erst durch die Annahme der athanasianischen Wesensgleichheit gründlich aufgehoben werden.

Stößt somit die Ansicht von dem mystischen Charakter der johanneischen Theologie auf große Schwierigkeiten, so wird man, wenn man nicht die verzweifelte Ausflucht ergreifen will, ihr überhaupt einen festen und ausgebildeten Zusammenhang abzusprechen, zu der Aufsuchung des höchsten und das Einzelne tragenden Grundgedankens getrieben. Köstlin, dem die Untersuchung über den johanneischen Lehrbegriff so viel verdankt, hat als solchen den im Gegensatz gegen Judenthum und Heidenthum

1) Vgl. das Bedenken von Gieseler KG. 4. A. I, 1, 60.

durchgeführten Gedanken angegeben, daß das Christenthum die absolute Religion ist [1]). Indem die absolute Bedeutung des Christenthums immer in diesen Gegensätzen entwickelt und dargestellt werde, sei die Thesis immer mit der Antithesis behaftet, die Dogmatik immer zugleich Apologetik und Polemik, die Religion werde immer in diesem geschichtlichen Zusammenhang als Religionsgeschichte aufgefaßt. Da aber die subjective Seite der Religion immer mit der objectiven zusammenfalle, so habe der johanneische Lehrbegriff auch objectiv in der Idee des Logos seinen Mittelpunct. Durch diese Idee werde der schlechthinige Vorzug des Christenthums vor den anderen Religionen zur objectiven Anschauung und Realität gebracht, „der Logos ist nichts, als die eine absolute Religion selbst, die sich der Welt mittheilt" (S. 45). Daher geht Köstlin bei der Darstellung selbst von der Idee des Christenthums als der durch den Logos vor sich gehenden Selbstmittheilung Gottes an die Welt aus, durch welche diese erlöst wird (S. 71). So gewiß nun der Evangelist immer in dieser objectiven, transcendenten Sphäre seinen Ausgangspunct nimmt, aus der Region des überweltlichen Logos alles Licht und Leben, alle Religion auf die Erde herabkommen läßt [2]), so gewiß diese Ansicht im Allgemeinen das Richtige getroffen hat: so ist es doch offenbar, daß die Grundidee dieser Theologie nothwendig bestimmter gefaßt werden muß. Ist das Evangelium überhaupt das Product einer bestimmten Zeit, so muß auch der absolute Vorzug des Christenthums im Gegensatz gegen die anderen Religionen nothwendig in einer bestimmteren, concreteren Beziehung aufgefaßt sein. Zunächst

1) Der Lehrbegr. d. Evg. u. d. Briefe Joh., Berl. 1843, S. 40.

2) a. a. S. 51: „Von dem Satze an, daß Gott Geist ist, bis zu dem Wohnen Gottes und Christi bei den wahrhaften Mitgliedern der christlichen Gemeinde, dieser äußersten Spitze, welche die Vereinigung Gottes mit dem Menschen im Diesseits erreicht, ist alles nur Evolution des Wesens des Christenthums als des absolut wahren und ebenso absolut und vollkommen auf jedem Puncte sich verwirklichenden Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, das als solches jedes andere verdrängt und noch in der Arbeit begriffen ist, diesen seinen Sieg zu verwirklichen."

hat man noch keine richtige Vorstellung von den Gegensätzen, in denen der Evangelist die Absolutheit des Christenthums darzuthun sucht, so lange man dieselben nur ganz außerhalb des Christenthums, in dem reinen Judenthum und Heidenthum sucht. Von diesen beiden Religionen tritt das Judenthum nach der johanneischen Darstellung in den schroffsten Gegensatz gegen das Christenthum; namentlich wird die ganze Schuld des Todes Jesu auf die Juden gewälzt; seine Unempfänglichkeit für die göttliche Offenbarung in Christo wird auf eine ursprüngliche dämonische Disposition der menschlichen Natur zurückgeführt[1]). Schon aus dieser schroffen antijudaistischen Stellung geht hervor, daß das Evangelium unmöglich den Zweck haben kann, noch ungläubige Juden dem Christenthum zuzuführen, von der Wahrheit einer Religion zu überzeugen, für welche sie eben als von Hause aus unempfänglich dargestellt werden. Ebensowenig ist irgendwo in dem Evangelium die bestimmte Tendenz sichtbar, noch unbekehrte Heiden zum Glauben zu führen. Wie wenig ist die ganze Darstellung des Evangelisten dazu geeignet, reine Heiden von der Wahrheit des Christenthums zu überzeugen! Wie gänzlich werden alle Anknüpfungspuncte übergangen, welche für das Christenthum in der heidnischen Religion gegeben waren! Wie sehr wird immer das, was für sie das Nächste hätte sein müssen, die Anerkennung Jesu als des Messias vorausgesetzt, und nur eine eigenthümliche, höhere Fassung dieser Messianität durchgeführt[2])! Wie wenig ist diese Tendenz nur möglich,

---

1) Vgl. Baur Krit. Unters. über die kanon. Evg. S. 162 ff. 208 ff. 317 ff. Köstlin a. a. O. S. 119 ff. 131 ff.

2) Auch wenn 20, 31 als der Zweck der Abfassung des Evang. angegeben wird, den Glauben zu erwecken, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist: so ist doch gewiß in der näheren Bestimmung der Messianität, der Gottessohnschaft, selbst die höhere Vorstellung von Christo angedeutet, welche zur Anerkennung gebracht werden soll. Diese höhere Bedeutung von Χριστός tritt am deutlichsten Joh. 10, 24 ff. hervor, wo die Antwort Jesu auf die Frage der Juden, ob er der Christus sei, auf die Behauptung seiner Einheit mit dem Vater hinausläuft (V. 30). Ebenso ist nach 4, 42 der Χριστός universell als σωτὴρ τοῦ κόσμου, nicht bloß der Juden, gefaßt.

wenn wie der Unglaube auf eine ursprüngliche, in der dämonischen Natur gegründete Unempfänglichkeit, so der Glaube auf die höhere, nur von Gott gewirkte Geburt, den geheimnißvollen Zug des Vaters zum Sohne, zurückgeführt wird! Heiden und Juden, sofern sie dem Christenthum noch ganz fern stehen, treten überhaupt in diesem Evangelium nicht sowohl in der zweiten Person als diejenigen auf, für welche die Darstellung berechnet ist, sondern vielmehr in der dritten Person als diejenigen, an denen man sich des absoluten Vorzuges der christlichen Religion bewußt werden soll. Das Evangelium bewegt sich so sehr auf christlichem Boden, und setzt so durchgängig die allgemeinsten Grundzüge des christlichen Glaubens bereits voraus, daß es auf das Verhältniß des Christenthums zu den früheren Religionen nur vom Standpunct dieser Religion selbst betrachten, nur für diejenigen zur Sprache bringen kann, welche selbst schon innerlich ihre Macht erfahren haben. Es kann daher überhaupt nur für Heiden- und Judenchristen berechnet sein, und wenn es in dem Maße, als das Heidenthum dem Christenthum näher gerückt wird, das Judenthum herabsetzt: so kann es hiermit nur dem in das Christenthum selbst hinübergenommenen jüdischen Particularismus zu Gunsten des auch die Heidenwelt umfassenden christlichen Universalismus entgegentreten wollen. Die Gegensätze daher, welchen es gegenübertritt, und welche es zu seiner Auffassung aufheben will, können nicht ganz außerhalb des Christenthums, sondern nur innerhalb desselben liegen, und will man sich ganz in den Mittelpunct seiner Anschauungen versetzen, so hat man diese Vorstellungsweisen in der Geschichte der christlichen Lehrentwickelung aufzusuchen. Es zeigt sich hier überhaupt die Unmöglichkeit, auf bloß exegetischem Wege, so lange man nicht über die Schriften des N. T. hinausgeht, eine bestimmte Einsicht in den Ursprung dieses Evangeliums zu erreichen, nirgends deutlicher, als an der in ihm vorausgesetzten und zum Grunde gelegten Terminologie. Wenn der Evangelist den Logos an die Spitze seiner Darstellung stellt, ohne sich im Geringsten darüber zu erklären, welchen bestimmten Begriff er mit diesem Worte verbinde: so ist die Annahme durchaus nothwendig, daß er dieses Wort bereits als ein in den Kreisen, für welche er schrieb, geläufiges voraussetzen durfte, und

wir kommen erst dann dem Gedankenkreise, aus welchem er schrieb, näher, wenn wir diejenige dogmatische Bildungsperiode auffinden, in welcher eine solche Fassung und Bedeutung der Logosidee möglich war. Köstlin verweis't uns in dieser Hinsicht a. a. O. S. 89 auf seine vergleichende Darstellung anderer neutestamentlicher Lehrbegriffe. Allein ich glaube nicht, daß wir aus dem N. T. überhaupt die genügende Erklärung dieser Vorstellung gewinnen können. Gerade jene Terminologie des Logos fehlt in den von Köstlin verglichenen neutestamentlichen Lehrtypen als Ausdruck der höheren Vorstellung von der Person Christi, und es kann sich daher aus ihnen nicht erklären, wie der Evangelist gerade diesen Terminus als bekannt voraussetzen konnte. Auch wenn, wie Köstlin a. a. O. S. 356 ff. behauptet, bereits der Kolosserbrief die philonische Idee des Logos wirklich auf Christum angewandt hat, und der Epheserbrief gleichfalls diese Vorstellung voraussetzt: so kann doch nach Köstlin's eigenem Geständniß diese Anwendung vor dem johanneischen Evangelium nur sehr vereinzelt gewesen sein. Selbst der Hebräerbrief soll, was ich nach Hebr. 4, 12. 13 durchaus nicht zugeben kann, die alexandrinische Logoslehre noch nicht auf Christum angewandt haben; wir sollen in ihm vielmehr eine selbständige, aus dem Bedürfniß des christlichen Bewußtseins hervorgegangene Hypostasirung des im Christenthum offenbar gewordenen göttlichen Wortes erkennen, welche durch die Analogie des alexandrinischen Logos nur erleichtert wurde (S. 396. 398). Für jene johanneische Terminologie weiß uns also auch Köstlin keinen sicheren Halt in dem N. T. aufzuweisen; denn es handelt sich hier nicht um der Sache nach verwandte Vorstellungen, sondern um einen bestimmten, für eine göttliche Hypostase fixirten Sprachgebrauch. War die philonische Logoslehre nur vereinzelt und nicht einmal ausdrücklich auf Christum angewandt, so erklärt sich durchaus nicht, wie der Evangelist so ganz ohne Weiteres diesen Ausdruck für die Person des Erlösers gebrauchen konnte. Es gilt übrigens dasselbe auch von anderen eigenthümlichen Ausdrücken, wie μονογενής, παράκλητος. Gerade weil diese Ausdrücke im ganzen N. T. sonst nirgends für den Sohn Gottes und den heiligen Geist vorkommen, werden wir auf eine eigenthümliche Termino-

logie geführt, in welcher sich der Evangelist bewegte, und welche er bei den Lesern, für die sein Werk bestimmt war, voraussetzen durfte.

Wir werden somit über die engeren Grenzen des N. T. in das umfassendere Gebiet der dogmengeschichtlichen Entwickelung überhaupt hinausgetrieben, wenn wir die wirkliche Einsicht in den vollständigen Zusammenhang der johanneischen Theologie erreichen wollen. Da dieselbe uns nicht in einer systematischen Darstellung vorliegt, so liegt es in der Natur der Sache, daß auch die sorgfältigste Exegese für sich allein nicht alle ihr wesentlich angehörigen Vorstellungen auffinden und in ihrem wirklichen Zusammenhang darstellen kann. Ja, es läßt sich der johanneische Lehrbegriff in seinem vollständigen Zusammenhang nicht einmal durch eine solche Analyse erkennen, wie sie Dr. v. Baur in großartiger Weise an diesem Evangelium durchgeführt hat. Auch wenn man auf diesem Wege die Erkenntniß gewonnen hat, daß alles Historische unter einen ideellen Gesichtspunct gestellt ist, auch wenn der die ganze Anlage beherrschende Plan hervorgetreten ist: so handelt es sich doch weiter um die bestimmtere Erkenntniß derjenigen Gestalt des dogmatischen Bewußtseins, von welcher eine solche Darstellung der evangelischen Geschichte allein ausgehen konnte. Die Analyse des Evangeliums allein kann uns in dieser Hinsicht nicht über Alles aufklären, da natürlich in einer geschichtlichen Darstellung nicht alle charakteristischen Momente eines bestimmten Vorstellungskreises mit derselben Klarheit, ja überhaupt nur, hervortreten. Auch wenn das ideelle, dogmatische Interesse noch so überwiegend war, so war dasselbe doch hier durch die bestimmte Aufgabe der evangelischen Geschichtsschreibung immer etwas beschränkt. Der Evangelist mußte seine dogmatische Auffassung doch immer an gewisse feststehende Grundzüge der geschichtlichen Ueberlieferung anschließen, und die Freiheit, mit welcher er diese behandelte, konnte wenigstens keine absolute sein. Mindestens konnten in einer solchen erzählenden Form die in dieselbe verwobenen Ideen nicht in ihrem vollständigen Zusammenhang dargestellt werden, und wir sind schon von vorn herein zu der Voraussetzung berechtigt, daß eine von dem geschichtlichen Stoff ganz unabhängige Darlegung der dogmatischen Ueberzeugung des Verfassers auch manches

nicht Unwesentliche enthalten oder wenigstens vollständig und bestimmt gegeben haben würde, was wir in dem Evangelium entweder gar nicht oder nur dunkel angedeutet finden. Auch wenn der Evangelist Alles, was für seine Subjectivität das höchste Interesse hatte, in sein Werk hineingelegt hat: so giebt uns doch die schärfste Verfolgung der in ihm herrschenden allgemeinen Idee noch keineswegs völlige Gewißheit darüber, daß wir Alles, was für uns das höchste Interesse haben und uns die geistige Atmosphäre, aus welcher das Evangelium hervorgegangen ist, ganz genau und sicher bezeichnen würde, bereits auf diesem Wege gefunden haben. Es liegt ja in der Natur der Sache, daß gerade diejenigen Vorstellungen, welche der Verfasser bei dem Leserkreise, den er im Auge hatte, als allgemein bekannt und zugestanden voraussetzen konnte, zum großen Theil in dem Evangelium gar nicht zum Ausdruck gekommen sind. Ist es also überhaupt möglich, den Vorstellungskreis des Evangelisten in seinem vollständigen Zusammenhang noch aufzufinden, so müssen wir über die in Frage stehende Schrift selbst hinausgehen und auf dem Gebiete der Dogmengeschichte diejenige Gestalt und Periode des dogmatischen Bewußtseins aufsuchen, aus welcher das Evangelium hervorgegangen ist. Erst wenn dieses gelungen sein sollte, können sich auch die dunklen Seiten an ihm erhellen, und wo es selbst nur Fragmente darbietet, so daß die auf dasselbe beschränkte Forschung eine unausgefüllte Lücke in dem Lehrbegriff vermuthen kann, wird erst dann die zureichende Ergänzung gefunden werden. Baur konnte diese Frage nur beiläufig berühren, weil er das johanneische Evangelium eben vorwiegend als evangelische Schrift, im Interesse der Evangelienkritik behandelte. Aber es ist eine fernere Aufgabe, diese Schrift nach ihrer dogmatischen Bedeutung, nach ihrer dogmenhistorischen Stellung allseitig zu würdigen. Die neueren Behandlungen des johanneischen Lehrbegriffs konnten diese Aufgabe jedoch schon aus dem Grunde nicht lösen, weil sie sich grundsätzlich auf die in dem Evangelium selbst und in der Vergleichung mit anderen neutestamentlichen Schriften enthaltenen Data beschränken. Allein so verdienstlich eine genaue und vorurtheilsfreie Untersuchung der in Frage stehenden Schriften schon an sich ist: so kann doch diese Aufgabe erst dann als völlig gelöst

angesehen werden, wenn sich die exegetischen und dogmenhistorischen Untersuchungen zur Einheit zusammenschließen, und aus der Combination beider die Stelle sich genau ergiebt, welche das Evangelium in dem dogmatischen Entwickelungsproceß des Christenthums einnimmt. Dieses Ziel kann die Kritik natürlich nur dann erreichen, wenn sie sich über die empirische Behandlung des vorliegenden Gegenstandes wirklich erhebt, und anstatt sich nur von ihm leiten und bestimmen zu lassen, vielmehr selbständig an ihn die Frage nach seinem Ursprung stellt, mit den johanneischen Schriften die Probe macht, welches Stadium der dogmenhistorischen Entwickelung sie als seine Producte aufnehmen muß.

§. 2. Valentinianische Erklärung des Prologs; Berücksichtigung der ersten Aeonen des valentinianischen Systems in demselben.

Schon eine alte Ueberlieferung schreibt dem vierten Evangelium eine bestimmte Polemik gegen Gnostiker zu. Irenäus ist der erste der Kirchenväter, welche dieses berichten (adv. haer. III, 11, 1 sqq.). „Johannes wollte durch die Veröffentlichung seines Evangeliums die Irrlehre aufheben, die von Cerinth den Menschen eingesäet war, und noch früher von den sogenannten Nikolaiten, welche ein Zweig der fälschlich sogenannten Gnosis sind (qui sunt vulsio ejus, quae falso cognominatur scientia), um sie zu widerlegen und zu überzeugen, daß nur ein Gott ist, welcher Alles durch sein Wort geschaffen hat, und nicht, wie Jene behaupten, der Demiurg (fabricator) von dem Vater des Herrn verschieden ist, sowie sie auch behaupten, der Sohn des Demiurgen sei von dem oberen Christus (de superioribus), der leidenslos geblieben sei, indem er auf Jesus, den Sohn des Demiurgen, herabstieg, aber wiederum in sein Pleroma zurückgeflogen sei, unterschieden, deßgleichen, die ἀρχή (initium) sei der Monogenes, der Logos aber erst der wahre Sohn des Eingeborenen, und diese materielle Schöpfung (conditio, quae est secundum nos) rühre nicht von dem höchsten Gott her, sondern von einer sehr tief gesunkenen und von der Gemein-

schaft des Unsichtbaren und Unnennbaren getrennten Kraft (virtus)." Alle diese Irrlehren habe der Jünger des Herrn schon durch den Anfang seines Evangeliums abschneiden wollen. Wenn es hier z. B. heiße: Alles ist durch ihn entstanden, so sei hierin die materielle Schöpfung eingeschlossen, das πάντα beziehe sich nicht, wie Jene erklären[1]), bloß auf das innerhalb des Pleroma Enthaltene. Eben darauf führe auch V. 10. 11, wo ausdrücklich behauptet wird, daß die Welt durch ihn, den Logos, entstanden, und daß er in sein Eigenthum gekommen sei, während z. B. nach Marcion Beides ausgeschlossen sei, wie die Gnostiker überhaupt die Schöpfung der Welt auf Engel oder auf den Demiurgen zurückführen. Während ferner nach V. 14 der Logos Fleisch geworden, so lehren dagegen die Gnostiker weder vom Logos, noch von Christo, noch von dem Soter eine wirkliche Fleischwerdung; der Logos und Christus sind nach ihnen gar nicht einmal wirklich herabgekommen, der Soter aber nicht incarnirt, sondern nur in der Gestalt einer Taube auf den wunderbar bereiteten Menschen Jesus herabgestiegen, von dem allein eine wirkliche Incarnation ausgesagt wird. Der Logos ist wie der höhere Christus nach ihnen schlechthin immateriell und leidenslos. Die hier von Irenäus vorgetragene Ansicht, welche in der Hauptsache von Epiphanius[2]) und Hieronymus[3]) wiederholt wird, enthält gewiß manches Unbegründete, und ist jedenfalls einseitig und parteiisch; wenn man aber bedenkt, daß nach Irenäus' eigenem Zeugniß das Evangelium Johannis von den Valentinianern vorzugsweise gebraucht wurde[4]), so gewinnt sein Zeugniß an Bedeutung. Allerdings geht schon aus dem auch

---

1) Deßhalb kommt Irenäus wiederholt darauf zurück, daß in dem πάντα Joh. 1, 3 auch die sichtbare Schöpfung begriffen sei, vgl. I, 22, 1. II, 2, 5.

2) Haer. LI, 12. LXIX, 23.

3) De vir. ill. c. 9. Nur nennen Beide neben Cerinth auch den Ebion.

4) A. a. O. III, 11, 7: Hi autem, qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes (Evg.) ad ostensionem conjugationum suarum.

anderweitig bezeugten Gebrauche des Evangeliums von Seiten der Valentinianer soviel hervor, daß dasselbe keineswegs in ein so durch und durch polemisches, so ganz und gar exclusives Verhältniß zu dieser bedeutendsten gnostischen Schule getreten sein kann. Im Gegentheil konnte diese ihre Lehren in dem vierten Evangelium auch vielfach bestätigt finden; sie fanden die erste Ogdoas ihrer Aeonen in dem Prolog[1]); einer der bedeutendsten Männer dieser Schule, Herakleon, schrieb einen eigenen Commentar über dieses Evangelium[2]). Wenn wir aber die beiderseitigen Urtheile alter Kirchenlehrer und alter Häretiker an einander halten, so wird schon hieraus sehr wahrscheinlich, daß das Evangelium in einer näheren Beziehung zur valentinianischen Gnosis stehen muß. Ja, es giebt hierfür sogar ein directes Zeugniß von orthodoxer Seite. Victorinus Petabionensis läßt den Apostel sein Evangelium gegen Valentin, Cerinth und Ebion schreiben[3]). Der Sache nach sagt übrigens auch Irenäus dasselbe aus, wenn er durch Johannes 20, 31 die valentinianische Trennung der Person des Erlösers in einen höheren Aeon und eine menschliche Persönlichkeit so schlagend widerlegt findet, daß er meint, der Evangelist habe hier die gnostischen Lästerungen bereits vorausgesehen[4]). Wenn bald dieser, bald jener Gnostiker als derjenige angegeben wird, gegen welchen das Evangelium geschrieben sei: was dürfen wir in diesen schwankenden Angaben der Kirchenväter anders sehen, als daß sie nach dem Eindruck urtheilten, welchen der Inhalt und die Beschaffenheit des Evangeliums auf sie machte, welchem Eindrucke die Einen unbefangen folgten, während chronologische Rücksichten den vorsichtigeren Irenäus bestimmten, nur die un-

---

1) Irenäus adv. haer. I, 8, 5. Excerpta ex scr. Theodoti §. 6. 7. in Clem. Al. opp. T. II, p. 968 ed. Potter.

2) Fragmente bei Grabe Spicil. Patr. et Haer. II, 85 sqq. und in der Massuet'schen Ausgabe des Irenäus p. 362 sqq.

3) Comm. in Apocalyps. II, 1. Gallandi Bibl. IV, f. 59. Philastrius Haer. 45 läßt den Apostel gegen Marcion schreiben.

4) Irenäus l. l. III, 16, 5. Providens has blasphemas regulas, quae dividunt Dominum, quantum ex ipsis attinet, ex altera et altera substantia dicentes eum factum.

bedeutenderen Häupter der sich erst bildenden Gnosis vorzuschieben[1])? Eben deßhalb also, weil wir es hier nur mit subjectiven Urtheilen der Kirchenväter zu thun haben, müssen wir das Evangelium darauf ansehen, ob es selbst uns einen sicheren Halt darbietet, durch welchen wir einen festen Boden für die Gegensätze gewinnen, in denen sich der Evangelist bewegte.

Einen solchen festen Ausgangspunct giebt uns aber, wie ich bereits früher andeutungsweise zu zeigen versucht habe[2]), der Prolog des Evangeliums selbst 1, 1—18. In diesem Anfange, welcher als das Programm der ganzen Darstellung angesehen werden muß, tritt uns seine dogmatische Tendenz am unverhülltesten entgegen. Hier bewegt sich der Evangelist so unverkennbar in der der valentinianischen Schule eigenthümlichen Terminologie und berücksichtigt so offenbar ihr System, daß sich uns hier die Zeitverhältnisse aufschließen, unter welchen das Evangelium verfaßt ist. Schon die Valentinianer fanden hier ihre aus den vier Syzygien des Bythos und der Ennoia (auch Charis), des Nus oder Monogenes (auch ἀρχή)[3]) und seiner Aletheia, des Logos, und seiner Zoë, des Anthropos mit der Ekklesia, bestehende erste Ogdoas wieder, und ich kann es nicht unterlassen, ihre eigenthümliche Erklärung vollständig wieder zu geben. Irenäus adv. haer. I, 8, 5 referirt also über ihre Erklärung: „Johannes der Jünger des Herrn wollte die Entstehung aller Dinge (*τὴν τῶν ὅλων γένεσιν*) angeben, in welcher der Vater Alles hervorgebracht hat (*προέβαλεν*), und legt daher ein uranfängliches Princip (*ἀρχήν τινα*) zum Grunde, das erste, was von Gott gezeugt ist, welches er auch den eingeborenen Sohn und Gott nannte, in welchem der Vater Alles dem Keime nach (*σπερματικῶς*) hervorgebracht hat. Von diesem läßt er den Logos hervorgebracht werden, und in ihm die ganze Substanz der Aeonen, welche (*οὐσία*) der

1) Vgl. Schwegler Montanismus S. 212.

2) In meiner Recension von Baur's Krit. Unters. über die kanon. Evg., Allg. Lit. Ztg. 1847, Nr. 242, S. 784 ff.

3) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 1, 1: *τὸν δὲ Νοῦν τοῦτον καὶ Μονογενῆ καλοῦσι καὶ Πατέρα καὶ Ἀρχὴν τῶν πάντων.*

Logos selbst darauf gestaltete (ἐμόρφωσεν). Da er also von der ersten Entstehung redet, beginnt er mit Recht seine Lehre von dem Anfange, d. h. von dem Sohne [1]), und dem Logos. Seine Worte sind: „In der Arche war der Logos und der Logos war bei Gott und der Logos war (ein) Gott. Dieser war in der Arche bei Gott." Hier unterscheidet er zunächst die drei: Gott, die Arche und den Logos; aber er vereinigt sie auch wiederum, um auch das Hervorgehen (προβολή) der beiden letzten, des Sohnes und des Logos, ihre Einheit sowohl unter einander als auch mit dem Vater anzudeuten. Denn in dem Vater und aus dem Vater ist die Arche und aus der Arche der Logos. Mit Recht heißt es also: „in der Arche war der Logos"; denn er war in dem Sohne, und „der Logos war bei Gott", weil auch die Arche (bei Gott war). „Der Logos war Gott" (θεὸς ohne Artikel); natürlich, was aus Gott gezeugt ist, ist (selbst) Gott (ein göttliches Wesen). „Dieser war in der Arche bei Gott." Hiermit zeigt er die Ordnung des Hervorgehens an. Durch ihn ist das Ganze (τὰ ὅλα) entstanden, und ohne ihn ist auch nicht etwas geworden; denn für alle Aeonen, die nach ihm sind, ist der Logos der Urheber der Gestalt und des Entstehens geworden. „Aber was in ihm (selbst) entstand, ist Leben (die Zoë)." Hier hat er sogar eine Syzygie angedeutet; denn das Ganze (τὰ ὅλα) ist durch ihn entstanden, die Zoë aber in ihm. Diese also, die in ihm entstanden ist, steht ihm näher (ist ihm verwandter, οἰκειοτέρα), als das, was durch ihn entstanden ist; denn sie ist mit ihm zusammen, und er bringt durch sie Frucht (καρποφορεῖ). Denn da (der Evangelist) fortfährt: „und das Leben war das Licht der Menschen", deutet er, indem er den Anthropos erwähnt, mit einem Worte doppelsinnig (ὁμωνύμως τῷ Ἀνθρώπῳ) auch die Ekklesia an, um mit einem Namen die Gemeinschaft der Syzygie darzustellen. Denn aus dem Logos und der Zoë entsteht der Anthropos und die Ekklesia. Das Licht der Menschen aber nennt er die Zoë, weil jene von ihr erleuchtet, d. h.

1) Wenn man mit Massuet υἱοῦ st. θεοῦ lies't. Die Richtigkeit dieser Emendation erhellt aus dem Folgenden.

gestaltet und offenbart sind. Dieses sagt aber auch Paulus (Eph. 5, 13). Da also die Zoë den Anthropos und die Ekklesia gestaltet und offenbart hat, wird sie ihr Licht genannt[1]). Offenbar hat also Johannes in diesen Worten unter anderen auch die zweite Tetras, den Logos und die Zoë, den Anthropos und die Ekklesia, bezeichnet. Ja, er hat auch die erste Tetras angedeutet. Indem er nämlich von dem Erlöser spricht und sagt, Alles, was außerhalb des Pleroma ist, sei durch ihn gestaltet, stellt er ihn als die Frucht des ganzen Pleroma[2]) dar. Auch nennt er ihn das Licht, das in die Finsterniß scheint, unbegriffen von ihr; denn obgleich er Alles, was aus dem Leiden (der Sophia) entstanden ist, geordnet hatte (ἁρμόσας), wurde er doch von ihr nicht erkannt. Auch nennt er ihn Sohn, Aletheia, Zoë und den fleischgewordenen Logos, dessen Herrlichkeit wir gesehen haben, und es war seine Herrlichkeit, wie die des Monogenes (οἵα ἦν ἡ τοῦ μονογενοῦς), die ihm vom Vater gegeben war, voll der Charis und Aletheia. Genau hat er also auch die erste Tetras angegeben, indem er den Vater erwähnt hat und die Charis, den Monogenes und die Aletheia. So hat Johannes von der ersten Ogdoas, der Mutter aller Aeonen gesprochen; denn er hat den Vater erwähnt und die Charis, den Monogenes und die Aletheia, den Logos und die Zoë, den Anthropos und die Ekklesia." Es sind nur Bruchstücke derselben Erklärung des Prologs, welche uns in den Excerpta ex scriptis Theodoti §. 6 ff. aufbewahrt sind. Auch hier wird berichtet, die Valentinianer beziehen die ἀρχή auf den Monogenes, zu welchem der Logos in demselben Verhältniß stehe, als er selbst zu dem höchsten Gott. Auch hier wird V. 3 auf die Syzygie des Logos mit der Zoë bezogen: ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, ζωὴ ἦν ἡ σύζυγος· διὸ καί φησιν ὁ κύριος, Ἐγώ εἰμι ἡ ζωή. Der ganze Fortschritt des Prologs wird hier in eigenthümlicher und sehr beachtenswerther Weise unter

---

1) Statt εἰρῆσθαι l. εἴρηται mit Massuet und der alten lateinischen Uebersetzung.

2) παντὸς τοῦ πληρώματος. Die lat. Ueberf. intra Pleroma, also ἐντὸς πληρώματος.

den Gesichtspunct der Mittheilung der Gnosis gestellt. Da der Vater noch unerkannt war, so wollte er die Erkenntniß seines Wesens den Aeonen[1]) mittheilen, und durch diese seine Ueberlegung (ἐνθύμησις), brachte er, weil er sich selbst erkannt hatte, als Geist der Gnosis, der da ist in der Erkenntniß (d. h. in Gott), den Monogenes hervor. Dieser also, der aus der Erkenntniß, nämlich der Ueberlegung des Vaters hervorgegangen war, war selbst wieder Erkenntniß, d. h. der Sohn; denn durch den Sohn wurde der Vater erkannt. Der Geist der Liebe aber ist mit dem der Erkenntniß vermischt, wie der Vater mit dem Sohn, wie die Enthymesis mit der Aletheia, hervorgegangen aus der Aletheia, wie die Gnosis von der Enthymesis. Es wird hier also in der transcendenten Sphäre das ewige Urbild, die metaphysische Voraussetzung des Erlösungswerkes aufgerollt, in dem das Urwesen den Drang, seine Erkenntniß mitzutheilen, in der mit diesem Drange selbst zusammenfallenden Hervorbringung ewiger Aeonen realisirt. Wie Gott als der sich erkennende Geist den Fortschritt zu einer zweiten, ihm zunächst stehenden Syzygie, des Monogenes und der Aletheia, vermittelt, so scheint der Geist der Liebe den Uebergang zu der dritten Syzygie, des Logos und der Zoë, zu bilden[2]). Die irdische Erlösung ist nun allein der Reflex jenes überzeitlichen Processes. Der Monogenes bleibt an des Vaters Busen und legt den Aeonen die Enthymesis durch die Gnosis dar, wie er ja auch aus seinem Busen hervorgegangen ist (προβληθείς). Der aber hier Erschienene ist schon nicht mehr der Monogenes selbst, sondern wird mit diesem nur verglichen (ἀλλ' ὡς μονογενὴς πρὸς τοῦ ἀποστόλου προσαγορεύεται, Δόξαν ὡς μονογενοῦς).

---

1) Woher hier schon die Aeonen kommen, weiß ich nicht zu sagen, da ja eben erst die Entstehung der höchsten unter ihnen aus diesem Entschluß Gottes selbst abgeleitet werden soll. Wenn man daher die Lesart festhält, so kann von den Aeonen nur deßhalb schon hier die Rede sein, weil Gott sie bereits voraussieht.

2) Es macht nur das Schwierigkeit, daß es nicht statt ὡς πατὴρ υἱῷ umgekehrt, ὡς πατρὶ υἱός heißt. Doch kam es bei einer solchen Vergleichung wohl schwerlich darauf an, die Ordnung genau festzuhalten.

Andererseits ist auch dieser wieder mit dem Monogenes identisch; einer und derselbe ist er in der Schöpfung der Erstgeborene, Jesus, in dem Pleroma der Monogenes. Er ist überall derselbe, indem er sich überall so darstellt, wie er daselbst gefaßt werden kann, und niemals wird der Herabgestiegene von dem in ewiger Ruhe verharrenden Monogenes geschieden. Auch dem johanneischen Prolog liegt also nach dieser Erklärung jene höhere Auffassung der Erlösung zum Grunde, als der von dem unendlichen Geiste selbst ausgehenden, und alle Sphären des Seins durchdringenden Mittheilung und Offenbarung Gottes.

Diese gnostischen Erklärungen des johanneischen Prologs enthalten sicherlich viel Ungegründetes und Willkürliches; sie thun dem Texte vielfach Gewalt an, um das valentinianische System in ihn hineinzulegen. Hierher gehört die Erklärung der ἀρχή als einer selbständigen, von dem Logos verschiedenen göttlichen Hypostase. Diese Erklärung ist schon deßhalb unmöglich, weil nach dem Evangelium der Logos selbst ausdrücklich der eingeborene, dem Vater zunächst stehende Sohn ist, so daß sich nichts zwischen beide drängen darf [1]). Aus demselben Grunde mag auch die strengere Fassung des ὡς V. 14 zu verwerfen sein, wiewohl sich nicht leugnen läßt, daß das ὡς auch hier seine vergleichende Bedeutung nicht ganz verloren hat. Von dem Standpunct des menschlichen Bewußtseins aus kann die Herrlichkeit der concreten Erscheinung des Logos immer nur als eine relative angesehen werden, in welcher sich die Herrlichkeit des Logos, sofern er in der höchsten Sphäre dem Vater zunächst steht, für die menschliche Fassungskraft reflectirt. Endlich kann ich das Hineintragen der vierten valentinianischen Syzygie, des Anthropos und der Ekklesia nur für ganz willkürlich halten. Allein wenn wir hiervon absehen, so glaube ich, kann unsere moderne Exegese von den Valentinianern noch sehr viel lernen. Der Prolog trifft so auffallend mit den Aeonennamen der drei ersten Syzygien Valentin's zusammen, daß er nothwendig das valentinianische System vor Augen gehabt haben muß. Zunächst tritt diese Berührung in dem Ausdruck μονογενής

1) Vgl. 1, 18. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9.

hervor, welcher im ganzen N. T. nur in den johanneischen Schriften vorkommt, und welcher schon an sich auf andere Wesen hindeutet, die nicht in derselben Weise unmittelbar aus dem Wesen Gottes hervorgegangen sind. Es wird durch ihn nicht bloß ein ohne jede Vermittelung unmittelbar aus Gott hervorgegangenes Wesen bezeichnet, sondern dieses wird auch, als das einzige seiner Art, Anderem entgegengesetzt, was erst durch seine Vermittelung in das Dasein gerufen ist [1]). Dieser Gegensatz braucht nun freilich nicht in anderen göttlichen Hypostasen zu bestehen, sondern kann sich auch auf die geschaffenen Wesen beziehen. So ist in dem Abschnitt der pseudoclementinischen Litteratur, in welchem ich die *Περίοδοι Πέτρου* wieder erkannt habe, der Geist der eingeborene Sohn, und die Menschen werden erst durch Theilnahme an ihm Freunde und Adoptivsöhne Gottes [2]). Derselbe Gegensatz

---

1) Im N. T. bezeichnet *μονογενής* sonst das einzige Kind, Luk. 7, 12. 8, 42. 9, 38. Hebr. 11, 17, wie auch die LXX das hebräische יָחִיד so übersetzen. Der johanneische Sprachgebrauch drückt ebenso mit diesem Worte die Einzigkeit des Verhältnisses aus, in welchem der Logos zu dem Vater steht. Schon durch die Beziehung auf Gott, von welchem alle Dinge mittelbar ihren Ursprung haben, erhält der Ausdruck übrigens hier eine antithetische Beziehung. Basilides gebraucht den Ausdruck sogar von etwas Unpersönlichem und redet von einem *μονογενὴς κόσμος* (bei Clemens Al. Str. V, c. 11. p. 583. 584), d. h. dem Lichtreich. In den clementinischen Homilien wird der Ausdruck von rein menschlichen Verhältnissen sogar von dem jüngsten Sohne der Matthidia gebraucht, sofern diese ihre beiden älteren Söhne für verloren hält. Hom. XII, 21: *ἡ δὲ ἔφη, πάντα ποιῶ, μόνον μοι τὸ τέκνον τὸ μονογενὲς δεῖξον· δόξω γὰρ δι' αὐτοῦ τὰ δύο μου τὰ ἐνταῦθα τεθνηκότα ὁρᾶν τέκνα.* Vgl. Rec. VII, 21: tantum mihi ostende unicum meum natum.

2) Rec. IV, 9: Deus — operi suo spiramen quoddam et odorem divinitatis inseruit, ut per hoc participes facti mortales *Unigeniti* ejus, per ipsum etiam amici Dei et filii *adoptionis* existerent. Der Geist ist nach Rec. VI, 7 das allein unmittelbar aus Gott Entstandene, durch welches selbst erst alle Dinge ihr Dasein haben, und in dieser Hinsicht der Unigenitus c. 8. (S. m. Schrift: Die clement. Recogn. und Homilien S. 169.) Entsprechend wird der Geist Hom. XI, 24 der *πρωτόγονος* genannt, wie auch der dem Urwesen

findet vielleicht auch in dem Briefe an Diognet statt[1]). In den gnostischen Systemen aber wurde sehr passend mit diesem Namen der erste, zunächst und unmittelbar aus Gott hervorgegangene Aeon, zum Unterschiede von den folgenden, erst durch seine Vermittelung entstandenen Aeonen, bezeichnet. Daher heißt es bei Irenäus adv. haer. I, 2, 1 von den Valentinianern: *τὸν μὲν οὖν προπάτορα αὐτῶν γινώσκεσθαι μόνῳ λέγουσι τῷ ἐξ αὐτοῦ γεγονότι μονογενεῖ, τουτέστι τῷ νῷ, τοῖς δὲ λοιποῖς πᾶσιν ἀόρατον καὶ ἀκατάληπτον ὑπάρχειν.* In unserem Evangelium tritt nun zwar dieses eigenthümliche Verhältniß des Monogenes zu Gott nach der Seite seines Ursprungs nicht ausdrücklich hervor, und man könnte sich durch 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9, wo durch die Sendung des Eingeborenen die Größe der göttlichen Liebe begründet werden soll, berechtigt glauben, den Ausdruck nur einfach als Bezeichnung der vorzugsweisen Gotteskindschaft zu fassen. So meint Baumgarten-Crusius in seiner theologischen Auslegung der johanneischen Schriften I, S. 28, der *μονογενὴς παρὰ πατρός* 1, 14 sei, wie immer bei Johannes, nicht wie ihn die Kirche deutete, der Logos, sondern der Mensch Christus, der Erste von den Gotteskindern (1, 12). Allein diese Ansicht, wonach das Prädicat des Eingeborenen sich gar nicht auf einen nur ihm zukommenden Vorzug des Ursprungs beziehen würde, halte ich für unmöglich. Ich will hier nicht daran erinnern, daß eine wirklich menschliche Natur mit der johanneischen Logosidee zusammen gar nicht bestehen kann. Betrachtet man aber 1, 18 näher, so erscheint das *εἶναι εἰς τὸν κόλπον*

---

zunächst stehende Nus des Basilides bei Iren. I, 24, 3 der primogenitus heißt.

1) c. IV, *ὁ γὰρ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησε, δι' οὓς ἐποίησε τὸν κόσμον, — οὓς ἐκ τῆς ἰδίας εἰκόνος ἔπλασε, πρὸς οὓς ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ κτλ.* Was hier *μονογενής* bedeutet, geht aus dem Gegensatz c. 7 hervor, wonach der Logos nicht etwa ein *ὑπηρέτης, ἄγγελος, ἄρχων* u. s. w., sondern der universelle Weltschöpfer, der Sohn des höchsten Herrschers, der mit dem Vater innig verbundene Sohn (*παῖς* c. 8) ist.

τοῦ πατρός, die unmittelbarste Nähe an Gott selbst, als die wesentliche Bestimmung des Monogenes, kraft welcher Niemand außer ihm Gott schauen kann. Ist aber dieses Verhältniß nach 1, 1 u. 2 ein vorweltliches, so werden wir auf die eigentliche Grundbedeutung dieses Namens selbst geführt, so kann der Monogenes nur auf eine, ihn von allen anderen Wesen unterscheidende Weise aus Gott hervorgegangen sein. Der Gegensatz zu dieser Einzigkeit könnte nun zwar an sich auch in den erst durch seine Vermittelung geschaffenen Wesen, den Menschen, liegen. Allein, da in den gnostischen Systemen nicht der Logos, sondern der Nus als der Monogenes angesehen wurde, so erklärt sich die Nachdrücklichkeit, mit welcher der Logos hier mit dem Monogenes identificirt wird, weit besser aus der indirecten Polemik gegen diese Systeme. Wenn das Wort übrigens auch sonst in den johanneischen Schriften, wo diese ursprüngliche Grundlage des Sprachgebrauchs, die Rücksicht auf den Ursprung, in dem Zusammenhang gar nicht enthalten ist, wie 3, 16. 18, ohne Weiteres gebraucht wird: so bestätigt auch dieses die Vermuthung, daß der Evangelist sich in der durch die gnostischen Systeme eingeführten und bereits befestigten Terminologie bewegt. Jedenfalls sagt der Ausdruck mehr, als der πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς Röm. 8, 29, und kann durchaus nicht, wie dieser, Hebr. 12, 23 von der Mehrheit der Gläubigen (trotz 1, 6) ausgesagt werden. Auch der πρωτότοκος πάσης κτίσεως Kol. 1, 15 erreicht unseren Ausdruck noch keineswegs, da dieser noch innerhalb der Schöpfung steht; wie dieser Ausdruck überhaupt relativ ist (πρ. ἐκ τῶν νεκρῶν Apok. 1, 5. Kol. 1, 18), so bezeichnet μονογενής ein schlechthin absolutes und ausschließliches Verhältniß zu Gott. Es läßt sich unmöglich in diesem Ausdruck eine sehr entwickelte, über die Schranken des geschaffenen Daseins hinausgehende Speculation, und in seiner Anwendung auf die Person Christi die ausgebildetste Christologie verkennen. — Ferner sind wir genöthigt, das Pleroma, von welchem V. 16 die Rede ist, in der durch die gnostischen Systeme eingeführten Bedeutung zu verstehen. Es ist dieser Ausdruck im N. T. selbst, in den Briefen an die Kolosser und Epheser, in einer solchen Weise gebraucht, welche sich nur aus dem gno-

stischen Sprachgebrauch erklärt [1]). Wie in jenen Briefen die Kirche als Pleroma Christi, das in ihm enthaltene und beschlossene absolute Sein angesehen wird, so wird hier der Inhalt der absoluten Religion, sowohl in praktischer, wie in theoretischer Sphäre (*χάρις καὶ ἀλήθεια*), welcher sich durch Christum dem menschlichen Bewußtsein aufgeschlossen hat, als sein Pleroma bezeichnet, aus welchem das religiöse Leben in die Gläubigen eingegangen ist. Wenn der Evangelist so ganz ohne Weiteres sagt: *καὶ ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν*, also in einem engeren Sinne und ohne eine in dem Texte selbst gegebene specielle Beziehung einen Ausdruck gebraucht, dessen Bedeutung an sich weit allgemeiner und relativ war, jede positive Ergänzung und Erfüllung, wie Röm. 11, 25 die in die Lücken der ungläubigen Juden eintretende Heidenwelt, 13, 10 die Liebe als Vollendung des Gesetzes bezeichnen konnte: so ist dieses nur daraus erklärlich, daß das Wort bereits in dem Sprachgebrauche seiner Zeit eine engere Begrenzung erhalten hatte. Die Anschauung aber, von welcher der gnostische Sprachgebrauch ausging, ist bei Irenäus adv. haer. II, 17, 6 dargelegt: Ejusdem enim substantiae omnes (Aeones) inveniuntur cum Patre, tantum secundum magnitudinem, sed non secundum naturam differentes ab invicem, et magnitudinem *complentes* Patris, quemadmodum digiti complent manum. Wie also hier die Aeonen die absolute Fülle der Gottheit, den in ihr enthaltenen unendlichen Inhalt, ausdrücken: so kann derselbe auch wiederum als das Pleroma des Soter angesehen werden, eines Aeon, welcher aus den Beiträgen aller Aeonen hervorgegangen, das Resultat, den Abschluß des gesammten transcendenten Entwickelungsprocesses darstellt, der durch die Aeonenreihen repräsentirt wird [2]). Gerade dieser Aeon ist daher nach der Darstellung der valentinianischen Lehre bei Irenäus III, 16, 1 das receptaculum Christi et

1) Vgl. Baur, Ap. Paulus S. 425 ff.

2) Vgl. Baur, christl. Gnosis S. 129. Daher auch der Name *τὰ πάντα* für den Soter. Auch deßhalb kann von einem Pleroma des Erlösers die Rede sein, weil er nach den Valentinianern alle Mittheilung göttlicher Erkenntniß an das Endliche vermittelt, die dem endlichen Sein zunächst liegende Stelle einnimmt.

universae plenitudinis. Und in keinem anderen Sinne ist auch in dem Prolog von einem Pleroma des Erlösers die Rede. Es ist unmöglich, hier die durch die Terminologie der Schule bestimmte Bedeutung zu verkennen. Die Berührung ist so auffallend, daß auch Baumgarten-Crusius in seiner theolog. Auslegung der johann. Schriften I, 34 sie nicht unbeachtet gelassen und zu erklären versucht hat; nämlich, das valentinianische Pleroma möge eher aus der Sprache des N. T., als umgekehrt, herzuleiten sein. Allein wie kann ein wesentliches Moment einer ausgebildeten und in sich vollkommen zusammenhängenden Weltanschauung aus einem vereinzelten Ausdruck entstanden sein! Im Gegentheil weis't der vereinzelte, zusammenhangslose Gebrauch im johanneischen Evangelium auf jene Systeme zurück, in deren geschlossenem Zusammenhang diese Vorstellung allein einheimisch war[1]).

---

1) Auch Gieseler meint (Lehrbuch der KG. I, 1, 187), Valentin habe nicht nur das N. T. angenommen, sondern auch bei seinem Systeme einen fortlaufenden allegorischen Gebrauch gemacht. So habe er sein Aeonensystem größtentheils nach Joh. 1 gebildet. Dagegen kehrt Schwegler Montanismus S. 212 das Verhältniß mit Recht um. Auch in den ignatianischen Briefen ist die Vorstellung eines göttlichen Pleroma aus der Gnosis aufgenommen. So heißt es in der Zuschrift des Briefes an die Gemeinde zu Ephesus: *τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει πατρὸς καὶ πληρώματι.* Das Pleroma bestimmt die Größe des Vaters näher, welche sich in einem Reiche von göttlichen Aeonen objectivirt. Ganz dasselbe wird daher c. 8 mit den Worten ausgedrückt: *τῆς διαβοήτου τοῖς αἰῶσι.* Aeonen erscheinen auch c. 19, nach welcher Stelle ihnen der Anbruch des Erlösungswerkes durch den am Himmel aufgegangenen Stern kundgethan sein soll. Wie überhaupt die Engelwelt den gnostischen Aeonen entsprach und in dieselben umgesetzt wurde (s. u.), so ist auch nichts anderes gemeint mit den *ἐπουράνια καὶ τοποθεσίαι ἀγγελικαὶ καὶ συστάσεις ἀρχοντικαί* (ad Trall. c. 5). In dem letzteren Briefe wird auch dieses aus den Aeonen bestehende Pleroma in den Gruß hineingezogen: *ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν τῷ πληρώματι*, was unmöglich, wie Bunsen meint, heißen kann, in plenitudine potestatis apostolicae. Daß hier nur Aneignung des gnostischen Sprachgebrauchs stattfindet, erhellt auch besonders aus Vergleichung des Sprachgebrauchs in dem Schreiben der Gemeinden zu Vienna und Lugdunum, wo ganz einfach nur von einem *πλήρωμα τῆς ἀγάπης* die Rede ist. Vgl. Eusebius KG. V, 1:

Die hypostatische Fassung, welche die Valentinianer der ζωή des Prologs geben, hängt mit der abweichenden Satzverbindung V. 3 u. 4 zusammen, nach welcher der erste Satz mit οὐδὲ ἕν abschließt, und der folgende beginnt: Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν. Diese Satzverbindung ist so übereinstimmend durch fast alle alten Auctoritäten, orthodoxe wie heterodoxe, gesichert, daß man gewichtige Gründe haben muß, wenn man mit der erst seit Chrysostomus und Theodorus von Mopsuestia in der griechischen Kirche herrschend gewordenen Abtheilung ὃ γέγονεν zum Vorhergehenden ziehen will. Die älteste Abtheilung empfiehlt sich von vorn herein, wie schon Erasmus erkannte, durch den kettenden Periodenbau[1]). Ferner ist, wie auch Lücke anerkennt, der vorhergehende Satz mit οὐδὲ ἕν vollkommen abgeschlossen, und das erklärende ὃ γέγονεν ist in der That bei der gewöhnlichen Abtheilung höchst müßig. Es versteht sich ja ganz von selbst, daß was nicht ohne den Logos geworden ist, wirklich geworden ist. Die älteste Abtheilung scheint mir dagegen nothwendig erfordert zu sein, wenn man das Folgende erwägt. Denn wenn alsbald nach der ersten Erwähnung der ζωή von ihr als von einem selbständigen, die Menschheit erleuchtenden Princip die Rede ist, so erwartet man gleich von Anfang an Aufschluß über den Ursprung dieses neuen Princips, wie er in der That dahin gegeben wird, daß die ζωή in dem Logos entstanden ist. Lücke sucht dagegen die gewöhnliche Verbin-

---

(Οὐέττοις Ἐπάγαθος) — πλήρωμα ἀγάπης τῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ τὸν πλησίον κεχωρηκώς — ὃ (τὸ πνεῦμα) διὰ τοῦ πληρώματος τῆς ἀγάπης ἐνεδείξατο. Dieses ist natürlich kein objectives Pleroma, aus welchem man den absoluten Gehalt des Christenthums schöpft, bei welchem man grüßen und gesegnet sein kann. Was das Letztere betrifft, so ist es der Sache nach ähnlich, wenn der Verfasser der Pastoralbriefe den Timotheus bei Gott, Jesus Christus und den auserwählten Engeln beschwört (1 Tim. 5, 21). Daß diese auserwählten Engel schon an sich auf den Ideenkreis der Gnostiker hinweisen, s. bei Baur Pastoralbriefe S. 33 ff.

1) Congruit hujus Evangelistae peculiari sermoni, fere membrum sequens ex praecedentis membri fine inchoare. — Semper ex proximo membro sumitur gradus sequentis.

dung mit folgenden Gründen zu vertheidigen[1]). „Es hat ὃ γέγονεν, mit οὐδὲ ἓν verbunden, einen guten Sinn und Zweck, indem es das artikellose πάντα näher bestimmt, als den Inbegriff des Gewordenen, was eben erst der volle Begriff der Welt ist[2]). Dagegen giebt die andere Construction keinen erträglichen Sinn. Wird ἐν αὐτῷ zu ὃ γέγονεν bezogen, was soll das heißen, was in dem Logos geworden ist, war Leben? Soll ἐν αὐτῷ so viel sein, als δι' αὐτοῦ, warum wird das bestimmtere, schon geprägte δι' αὐτοῦ nicht wiederholt? — Aber wenn wir auch annehmen, der Verf. wolle sagen, alles durch den Logos Gewordene sei Leben, d. h. lebendig, seine Schöpfung sei eine lebensvolle, was soll dieß hier, zumal in Verbindung mit dem folgenden καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων? Konnte Joh. je sagen, das Leben des Gewordenen sei das Licht der Menschen?" Ich glaube nun allerdings nicht, daß ἐν αὐτῷ so viel bedeuten soll, als δι' αὐτοῦ, ebensowenig aber, daß hier von dem Leben des Gewordenen die Rede sei. Wie, wenn die Valentinianer schon das Richtige gesehen hätten, wenn hier von der Zoë die

1) Comm. 3. A. I, 305.

2) Ich sehe aber in der That nicht ein, wozu dieses nöthig war. Es war ja ausdrücklich von Gewordenem, von der Gesammtheit des endlichen Seins die Rede, wenn es V. 3 heißt, ohne den Logos sei nichts geworden. Wozu das ἐγένετο noch durch ein ὃ γέγονεν erklären? Nach Lücke a. a. O. S. 303 (auch Frommann Joh. Lehrb. S. 154) soll der Evangelist der herrschenden Zeitlehre von einer zeitlosen, der Schöpfung durch den Logos vorhergehenden Materie haben entgegentreten wollen. Allein alsdann wäre er wirklich gar zu wenig in die Vorstellungsweise der Gegner eingegangen, nach denen ja von einem Gewordensein dieser Materie gar nicht die Rede sein konnte. Tholuck hat nicht mit Unrecht eingewandt, Joh. habe dann sagen müssen, daß überall nichts sei, was nicht durch den Logos geworden sei. Welche petitio principii würde der Evangelist begangen haben! Auch das kann nicht befriedigen, was Lücke sagt, „für Joh. selbst, der Alles außer Gott als geworden, geschaffen dachte, reichte es aus zu sagen, nichts sei ohne den Logos geworden, was geworden sei." Wie könnte er dann noch einer gegnerischen Meinung haben entgegentreten wollen, wenn er doch den Standpunct seiner eigenen Betrachtung nicht einmal soweit verlassen hätte, als nöthig war, um die entgegengesetzte Meinung nur aufzufassen!

Rede wäre, welche nach ihrem eigenen System mit dem Logos eine besondere, unzertrennliche Syzygie bildete? Dieses himmlische Lebensprincip wäre dann allerdings in dem Logos entstanden, wie überhaupt der weibliche Aeon von den Gnostikern in die innigste Verbindung mit dem männlichen gesetzt, ja als seine bloße Affection angesehen wurde [1]). In den gnostischen Syzygien wurde ja eine so innige Einheit des Männlichen und des Weiblichen angenommen, daß die Syzygie auch als eine, in sich selbst das Moment des Unterschiedes enthaltende Einheit angesehen wurde. Obgleich daher jeder einzelne männliche Aeon auch für sich betrachtet werden kann, so kann er doch auch wieder, sofern er das weibliche Glied der Syzygie vollkommen in sich schließt, als mannweiblich angesehen werden. Die erste valentinianische Ogdoas wird auch in der Tetras männlicher Aeonen, Bythos, Nus, Logos und Anthropos zusammengefaßt; *εἶναι γὰρ αὐτῶν ἕκαστον ἀῤῥενόθηλυν, οὕτως· πρῶτον τὸν Προπατόρα ἡνῶσθαι κατὰ συζυγίαν τῇ ἑαυτοῦ Ἐννοίᾳ, τὸν δὲ Μονογενῆ, τουτέστι τὸν Νοῦν, τῇ Ἀληθείᾳ, τὸν δὲ Λόγον τῇ Ζωῇ καὶ τὸν Ἄνθρωπον τῇ Ἐκκλησίᾳ* (Irenäus a. a. O. I, 1, 1) [2]). So war und

---

1) Irenäus adv. haer. II, 12, 2: Feminam enim Aeonem pariter esse oportet cum masculo secundum eos, quum sit velut *affectio* ejus.

2) Ib. 2, 4. *τὸν γὰρ Πατέρα ποτὲ μὲν μετὰ συζυγίας τῆς Σιγῆς, ποτὲ δὲ καὶ ὑπὲρ ἄῤῥεν καὶ ὑπὲρ θῆλυ εἶναι λέγουσι.* Wie flüssig ist also der Unterschied innerhalb der gnostischen Syzygie, wenn der männliche Aeon auch als solcher die das Weibliche in sich schließende und dadurch über die Geschlechtsdifferenz erhabene Einheit repräsentiren kann! Ebenso 11, 5: *καὶ γὰρ περὶ αὐτοῦ τοῦ Βύθου πολλαὶ καὶ διάφοροι γνῶμαι παρ' αὐτοῖς· οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσι, μήτε ἄῤῥενα, μήτε θήλειαν, μήτε ὅλως ὄντα τι· ἄλλοι δὲ ἀῤῥενόθηλυν αὐτὸν λέγουσιν εἶναι, ἑρμαφροδίτου φύσιν αὐτῷ περιάπτοντες. Σιγὴν δὲ πάλιν ἄλλοι συνευνέτιν αὐτῷ προσάπτουσιν, ἵνα γένηται πρώτη συζυγία.* Tertullian adv. Valentinianos c. 33. 34. Markus nennt bei Irenäus I, 14, 1 nach einer Offenbarung den Vater *ὁ μήτε ἄῤῥεν μήτε θῆλυ.* In dem valentinianischen Fragment bei Epiphanius Haer. XXXI, 5 ist daher von dem Urvater die Rede, *ὃν καλοῦσί τινες αἰῶνα ἀγήρατον, ἀεὶ νεάζοντα, ἀῤῥενόθηλυν*, und was diese Mannweiblichkeit sagen will, geht aus dem Folgenden hervor:

entstand nach der gnostischen Vorstellung die Zoë recht eigentlich in dem Logos, und es findet hier im Wesentlichen dasselbe statt, wie in der ältesten, bei den Apologeten und bei Tertullian erhaltenen, kirchlichen Logoslehre, der Logos zuerst ἐνδιαθέτως in dem Vater ist, ehe er behufs der Weltschöpfung zu selbständigem Dasein hervortritt. Vorher ist der Logos, wie Theophilus von Antiochien ad Autolycum II, 10 sagt, ἐνδιάθετος ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις [1]); bei der Weltschöpfung sind zugegen ἡ σοφία ἡ ἐν αὐτῷ οὖσα ἡ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ. Der Anfang des joh. Evangeliums soll zeigen, ὅτι ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος (ebendas. c. 22). Tatian redet von dem Logos, der anfangs in Gott war, und dann hervorspringt [2]). Giebt somit die älteste Satzverbindung schon

---

τότε ἡ ἐν αὐτῷ Ἔννοια ἠθέλησεν ἐκείνην, ἣν τινες Ἔννοιαν ἔφασαν, ἕτεροι Χάριν οἰκείως διὰ τὸ ἐπικεχορηγηκέναι αὐτὴν θησαυρίσματα τοῦ μεγέθους τοῖς ἐκ τοῦ μεγέθους, οἱ δὲ ἀληθεύσαντες Σιγὴν προσηγόρευσαν, ὅτι δι' ἐνθυμήσεως χωρὶς λόγου τὰ πάντα τὸ μέγεθος ἐτελείωσεν — ὡς οὖν προεῖπον, ἡ ἄφθαρτος αἰωνία βουληθεῖσα δέσμα ῥῆξαι, ἐθήλυνε τὸ μέγεθος ἐπ' ὀρέξει ἀναπαύσεως αὐτοῦ. Wie deutlich wird aus dieser Stelle das Verhältniß des weiblichen Aeon, welcher ohne alle Selbständigkeit in dem männlichen beschlossen ist, und nun seine Bande zerreißen will! So heißt es Exc. ex scr. Theod. §. 32: ἐν πληρώματι οὖν ἑνότητος οὔσης, ἕκαστος τῶν αἰώνων ἴδιον ἔχει πλήρωμα, τὴν συζυγίαν. Wie alle Aeonen das Pleroma des Urwesens constituiren, so ist der weibliche Aeon das Pleroma des männlichen. Ebenso findet sich in den clementinischen Homilien die Vorstellung von der mit Gott innig, wie seine Seele, verbundenen Sophia, durch welche die göttliche Einheit auch wieder von einem anderen Standpunct der Betrachtung aus, als eine geschlechtliche Dyas erscheint (XVI, 12, vgl. m. Schrift über die clem. Recogn. u. Homilien S. 253 f.). Das Verhältniß des weiblichen Moments innerhalb der sie umschließenden mannweiblichen Allgemeinheit wird in den Anagnorismen (Hom. XII, 26. vgl. c. 32) an der Menschenliebe und Barmherzigkeit dargestellt: φιλανθρωπία ἐστὶν ἀῤῥενόθηλυς ἥς τὸ θῆλυ μέρος ἐλεημοσύνη λέγεται· τὸ δὲ ἄῤῥεν αὐτῆς ἀγάπη πρὸς τὸν πλησίον ὠνόμασται. S. ebend. S. 180 ff.

1) Ib. c. 22: ἐνδιάθετος ἐν καρδίᾳ θεοῦ.

2) Orat. c. gentes c. 5: ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ — θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος. Vgl. auch Tertullian c. Prax.

an sich einen ganz passenden Sinn, und wird dieselbe auch durch den Zusammenhang begünstigt, so fragt es sich nur noch, ob eine solche Vorstellung auch sonst in dem Evangelium Halt hat. Die Valentinianer selbst verweisen uns auf Joh. 11, 25. 14, 6, wo Jesus sich mit der ζωή indentificire [1]). Es ist überhaupt eine in den johanneischen Schriften sehr nachdrücklich betonte Bestimmtheit Gottes, daß er das absolute Leben ist, wie Christus dieses Leben durch den Vater mitgetheilt erhalten hat, und so an die Menschheit mittheilen kann [2]). Wenn also Christus selbst auf absolute Weise das Leben in sich hat, wenn es 5, 26 heißt: „wie der Vater das Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben in sich zu haben": wie kann unsere obige Erklärung treffender durch das Zeugniß des Evangeliums selbst bestätigt werden! Giebt es einen besseren Commentar für die Vorstellung, daß in dem Logos ein göttliches

---

c. 5: Ante omnia enim Deus erat — ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam habebat *in* semetipso, rationem suam scilicet — quae ratio sensus ipsius est. c. 7: Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo *procedit*. Ist nun nach Tertullian der Paraklet auf dieselbe Weise aus dem Logos hervorgegangen, wie dieser aus Gott, so hätte er recht gut sagen können, der Paraklet sei in dem Logos geworden. Wir dürfen hier die Logoslehre der Kirchenväter mit Recht vergleichen. Gieseler, Rec. des Lewald'schen und Neander'schen Werkes über die gnost. Syst., Allg. Lit. Ztg 1823 Nr. 105, S. 839: „Nach unserer Meinung fällt die Ansicht Valentin's von dem Wesen der Aeonen und von ihrem Verhältniß zum höchsten Gott, ganz mit derjenigen zusammen, welche die Kirchenväter von dem Verhältniß des Sohnes und Geistes zum Vater hatten, wie ja auch Tertullian c. Prax. c. 8 sagt, daß die valentinischen προβολαί eine Nachahmung der *προβολὴ veritatis* seien."

1) Exc. ex scr. Theodoti §. 6.

2) Vgl. Köstlin a. a. O. S. 75 ff. 98. 106. 107. In dem Evangelium kommen hier hauptsächlich folgende Stellen in Betracht: 5, 21 ff., besonders V. 26. 6, 33. 48. 51, wo Christus sich ὁ ἄρτος ὁ ζῶν und ἄρτος τῆς ζωῆς nennt, 57: καθὼς ἀπέστειλέ με ὁ ζῶν πατὴρ, κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα. 11, 25. 14, 6. Es liegt dasselbe auch in der Versicherung Jesu 10, 17, wonach er über sein eigenes Leben frei verfügen und dasselbe aus dem Tode wieder herstellen kann. Die Stellen des 1. Briefes 1, 2. 5, 20 lassen wir hier schon wegen der streitigen Erklärung bei Seite.

Lebensprincip entstanden ist, als die Behauptung, daß der Vater dem Sohne sein absolutes Leben zu selbständigem Besitze mitgetheilt hat? Eben weil dieses Lebensprincip, wenngleich seiner Beschaffenheit nach ein absolutes, doch seinem Ursprunge nach in dem Logos ein nicht ursprüngliches war, ist der Ausdruck ὃ γέγονε so bezeichnend. Wenn wir die gewöhnliche Satzabtheilung festhalten, so ist zwar, auch wenn es heißt: „in ihm war Leben", damit nicht geradezu ausgeschlossen, daß es dem Logos erst mitgetheilt war. Aber in einer Darstellung, welche die dogmatischen Voraussetzungen dieser ganzen eigenthümlichen Auffassung der evangelischen Geschichte enthält, müssen wir von vorn herein erwarten, daß auch dieses wichtige Moment des johanneischen Lehrbegriffs ausdrücklich angedeutet wurde.

Außer jenen bedeutenderen Berührungen mit dem valentinianischen System kann auch noch die Vorstellung hierher gezogen werden, daß der Logos an dem Busen des Vaters liegt (V. 18). Es sei mir erlaubt, hierbei an die gnostische Vorstellung zu erinnern, nach welcher das Unendliche, das Pleroma, die endliche von dem Demiurg oder von Engeln erschaffene Welt so umschließt und in sich enthält, wie der Kreis den Mittelpunct, wie das Kleid den Flecken [1]). So verhält sich auch das Urwesen zu den aus ihm der Reihe nach hervorgegangenen Aeonen, wie ein größerer Kreis zu kleineren, die in ihm enthalten sind, wie eine Kugel zu den in ihr enthaltenen [2]). Der

---

1) Irenäus adv. haer. II, 4, 2: In Pleromate autem, vel in his, quae continentur a Patre, facta a Demiurgo aut ab angelis, quaecunque et facta scimus, contineri ab inenarrabili magnitudine, velut in circulo centrum aut velut in tunica maculam. 31, 1: Omnia quidem comprehendere Patrem universorum, eam autem, quae sit secundum nos, conditionem non ab eo esse factam, sed a virtute quadam altera, vel ab angelis ignorantibus Propatorem, in immensa magnitudine universitatis circumscriptum *centri* vice, velut maculam in pallio.

2) Irenäus trifft so gewiß richtig den Sinn des valentinianischen Systems l. l. II, 13, 6: Nisi forte, velut in circulo magno minor continetur circulus, et intra hunc rursus alter minor, aut velut sphaerae similitudine aut tetragoni Patrem dicant intra se undique continere sphaerae similitudinem, vel quadratam reliquam

alexandrinische Clemens führt eine sehr wahrscheinliche Erklärung unserer Stelle an: *Τὸ δ' ἀόρατον καὶ ἄῤῥητον κόλπον ὀνομάσας θεοῦ, βαθὺν αὐτὸν κεκλήκασιν ἐντεῦθέν τινες, ὡς ἂν περιειληφότα καὶ ἐγκολπισάμενον τὰ πάντα ἀνέφικτόν τε καὶ ἀπέραντον* [1]). In einem verwandten Sinne scheint es wirklich gesagt zu sein, daß der Logos an dem Busen des Vaters liegt. Lassen sich also für alle hier hervortretenden Vorstellungen bei den Gnostikern treffende Parallelen finden, so muß schließlich noch dieses in Betreff der *χάρις καὶ ἀλήθεια*, welche Verbindung zweimal, V. 14 und 17 wiederkehrt, erinnert werden, daß diese Verbindung allein hier in den johanneischen Schriften vorkömmt. Die *χάρις* ist überhaupt dem sonst so reichen johanneischen Sprachgebrauch fremd, das Wort kömmt nur noch 2. Joh. V. 3 im apostolischen Gruße neben *ἔλεος* und *εἰρήνη* vor. Lücke hat für diese Verbindung eine ATliche Parallele gefunden; sie soll dem ATlichen חֶסֶד וֶאֱמֶת entsprechen [2]). Allein schon dieses macht Schwierigkeit, daß diese ATliche Formel von den LXX anders übersetzt wurde [3]). Daher äußert sich ein anderer Ausleger der joh. Schriften, Baumgarten-Crusius, hierüber schwankender; *χάρις κ. ἀλήθεια* seien nicht als Eigenschaften, sondern nur als Segnungen aufzufassen. Sie bezeichnen das durch Gott befriedigte Gemüth und den durch Gott befriedigten Geist; *χάρις* habe Joh. hier allein,

---

Aeonum emissionem, unoquoque illorum circumdato ab eo, qui est super eum major, et circumdante eum, qui post se est, minorem. Es ist dieses wenigstens nur die Consequenz der obigen Vorstellung.

1) Strom. V, c. 12. p. 587 (Sylb.), vgl. II, 2 p. 361 und Philo de confusione linguarum p. 339. 340 (ed. Par. 1640): *Δύναμις δὲ, ἣ ἔθηκε καὶ διετάξατο τὰ πάντα, κέκληται μὲν ἐτύμως θεὸς, ἐγκεκόλπισται δὲ τὰ ὅλα, καὶ διὰ τῶν τοῦ παντὸς μερῶν διελήλυθε· τὸ δὲ θεῖον καὶ ἀόρατον καὶ ἀκατάληπτον πανταχοῦ.*

2) Comm. 3. A. I, 347. Stellen Gen. 24, 27. Ps. 25, 10. 36, 6 u. a.

3) חסד wurde in der Regel mit *ἔλεος*, Gen. 24, 27 mit *δικαιοσύνη* übersetzt. Ex. 34, 6. 7 רַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת mit *πολυέλεος καὶ ἀληθινός*.

weil er etwas dem Gesetze gegenüberstellen wolle. Im Sinne sei es dasselbe, was sonst bei ihm ἀγάπη heiße (3, 16. 17, 23. 1 Joh. 4, 11), aber Wahrheit sei hier die Verkündigung der ächten Gotteslehre (14, 6). Die Zusammenstellung von Gnade und Wahrheit als göttlichen Prädicaten im A. T. möge dem Verf. vorgeschwebt haben, wie ja Ex. 34, 6 f. (vgl. Ps. 25, 10. 36, 6) dieselben auch bei einer Offenbarung der Gottheit genannt werden; die Prädicate selbst haben freilich dort eine andere Bedeutung, wie sie auch ἔλεος κ. ἀλήθεια von den Alex. übersetzt werden[1]). Man fragt jedoch immer, warum schwebte jene ATliche Formel dem Verfasser nur hier vor, wo er ja gerade am schärfsten die dogmatischen Prämissen seiner Darstellung angeben mußte; man sieht gar keinen Grund ab, weßhalb er hier im Gegensatz gegen die gesetzliche Religion die Bezeichnung des im Christenthum offenbar gewordenen absoluten Inhalts aus den Urkunden jener überwundenen Religionsform selbst entlehnt haben sollte. Was anders kann sich uns also auch aus diesem singulären Sprachgebrauch ergeben, als daß der Evangelist hier die weiblichen Aeonen der beiden ersten Syzygien des valentinianischen Systems vor Augen hatte, und seine eigene dogmatische Ueberzeugung mit jener eigenthümlichen Gestalt der Gnosis auseinandersetzen wollte?

Man könnte zwar einwenden, es sei nicht sicher, daß nicht schon andere Gnostiker vor Valentin gerade diese Aeonen aufgestellt haben; der Evangelist könne hier gerade die Anfänge der sich erst bildenden Gnosis vor Augen gehabt haben, und es sei daher kein Grund vorhanden, über die Lebenszeit des Apostels Johannes hinauszugehen. Wirklich haben manche Erklärer, denen sich die Beziehung des joh. Prologs auf gnostische Aeonennamen aufdrang, diesen Ausweg eingeschlagen, und um nicht die Authentie des Evangeliums zu gefährden, gemeint, der Evangelist habe hier das System des Cerinth vor Augen gehabt[2]). Zwar wird von Theodoret schon dem Simon

1) Theol. Ausleg. d. joh. Schr. I, 30.

2) Von älteren Gelehrten hat dieses J. D. Michaelis bestimmt ausgesprochen, Einl. in die göttlichen Schriften des N. Bundes, 4. Aufl. II, S. 1129 ff.: „So viel fällt doch wohl einem jeden nachdenkenden

Magus die Annahme einer der valentinianischen nachgebildeten

Leser in die Augen, daß sein (des Johannes) Zweck nicht bloß sei, eine Geschichte Christi zu schreiben, von dessen Eltern und Geburt er nicht die geringste Nachricht giebt, und von dem er fast alles verschweigt, was die übrigen Evangelisten melden, sogar das nicht ausgenommen, dessen Augenzeuge er, Petrus und Jakobus mit Ausschließung der anderen Jünger gewesen waren, sondern daß er, vielleicht zwar überhaupt Zusätze, wo nicht gar Aufklärungen und Berichtigungen zu ihnen geben, vorzüglich aber diejenigen Reden und Wunder Jesu sammeln wollte, durch welche die Cap. 1, 1—18 enthaltenen Sätze bestätigt werden, die doch wohl als Gegensätze gegen gnostische Irrthümer aussehen." In dem §. 158, S. 1133 ff. ist Michaelis bemüht, den Beweis zu führen, Johannes hatte die Absicht gegen Cerinthum zu schreiben. S. 1135 sagt er vom Prolog: „Es fällt vielmehr in die Augen, daß dieses lauter theologische Sätze sind, und zwar von einer polemischen Natur. Denn gewiß, wenn ich keinen Gegner vor mir habe, der viel wunderliches von Licht und Leben redet, so werde ich nicht nöthig haben, nachdem ich schon den ewigen Gott und Schöpfer beschrieben, hinzuzufügen, in ihm sei das Leben gewesen und das Leben sei das Licht der Menschen gewesen, oder zu leugnen, das Johannes der Täufer das Licht gewesen sei. Selbst der figürliche Ausdruck Licht würde überaus vieldeutig und unbestimmt sein, wenn nicht der Gebrauch der morgenländischen Gnostik oder einer anderen Ketzerei ihn bestimmter machte. — Hierzu kommt nun noch, daß die Sätze, die wir in den besagten 14 Versen finden, gerade in der Gnostik gewisse Antitheses oder entgegengesetzte Irrthümer antreffen, und daß die sämmtlichen Ausdrücke Wort, Licht, Leben, Eingeborener, Fülle u. s. f. in eben dieser Gnostik als Kunstwörter bekannt sind, die man bei dem Vortrage der gnostischen Irrthümer gebrauchte." Außerdem soll das Evangelium noch gegen Johannesjünger, Mendäer geschrieben sein. Auch einem neueren Gelehrten hat sich diese specielle Beziehung auf die Gnosis aufgedrängt. Van Senden sagt in seiner bereits 1831 erschienenen Geschichte der Apologetik, deutsch übers. Stuttgart 1846, Th. 1, S. 152 ff.: „daß der Evangelist wohl ganz besondere Ursachen für diese ungewöhnlichen Bezeichnungen (λόγος, ζωή, μονογενής, πλήρωμα) und Versicherungen gehabt haben muß, vermuthet jeder Nachdenkende. Diese Vermuthung aber wird zur Gewißheit, wenn man wahrnimmt, daß er, der sonst alle Namen von jüdischen Gebräuchen, Sitten und Arten (?) erklärt (1, 28. 45. 6, 4. 9, 14. 10, 22. 19, 31), bei keinem dieser Ausdrücke eine nähere Bestimmung hinzufügt. Und was muß man denn, wenn man nicht vorsätzlich in Räthseln hängen bleiben und den Evangelisten mit sich selbst in Widerspruch bringen will, wogegen sich sein ganzer so ehrwürdiger geschichtlicher Charakter erhebt, eher annehmen,

ersten Ogdoas zugeschrieben [1]). Allein wie man auch über die historische Grundlage der Simonssage überhaupt und im Allgemeinen urtheilen möge [2]), diese Angabe ist unmöglich glaubwürdig. Wir dürfen hierin nur denselben Anachronismus sehen, wie bei Irenäus (adv. haer. III, 11, 1), wenn er diese ausgebildete Form der Gnosis, um in der Lebenszeit des Apostels einen Gegenstand für die Polemik des Prologs aufzufinden, schon in ihre ersten Anfänge, Cerinth und die Nikolaiten, zurückdatirt. Daß das valentinianische System in der Lehre von den die erste Ogdoas constituirenden Aeonen ganz originell und selbständig ist, geht aus der Vergleichung mit älteren Formen der Gnosis mit Evidenz hervor. Die Ophiten haben eine ganz andre höchste Tetras, indem der Urvater oder Urmensch, mit seiner Ennoia, dem zweiten Menschen, dem heiligen Geist oder der Mutter des Lebens und Christus die heilige Gemeinde constituiren [3]). Was Irenäus von der Lehre der Barbeloniten an-

---

als daß diese Ausdrücke nicht von selbst erfunden, sondern zu seiner Zeit und bei seinen Lesern genugsam bekannt gewesen seien, so daß er dessen gewiß sein konnte, daß man sie nicht verkehrt auffassen, sondern in dem gewöhnlichen Sinne nehmen oder in der höhern Bedeutung verstehen werde, welche er denselben gegeben wissen wollte?" Daher soll der Prolog bestimmt gegen Nikolaiten und Cerinthianer polemisiren, das Evangelium überhaupt auch gegen Johannesjünger.

1) Haer. fab. I, 1: *ἄπειρόν τινα ὑπέθετο δύναμιν, ταύτην δὲ ῥίζωμα τῶν ὅλων ἐκάλεσεν· εἶναι δὲ αὐτὴν πῦρ ἔφησε, διπλῆν ἐνέργειαν ἔχον, τὴν μὲν φαινομένην, τὴν δὲ κεκρυμμένην, τὸν δὲ κόσμον γεννητὸν εἶναι, γεγεννῆσθαι δὲ ἐκ τῆς φαινομένης τοῦ πυρὸς ἐνεργείας. πρῶτον δὲ ἐξ αὐτῆς προβληθῆναι τρεῖς συζυγίας, ἃς καὶ ῥίζας ἐκάλεσε, καὶ τὴν μὲν πρώτην προσηγόρευσε νοῦν καὶ ἐπίνοιαν, τὴν δὲ δευτέραν φωνὴν καὶ ἔννοιαν, τὴν δὲ τρίτην λογισμὸν καὶ ἐνθύμησιν, ἑαυτὸν δὲ τὴν ἄπειρον ὠνόμασε δύναμιν κτλ.* Wenn also die erste Syzygie in Simon mit seiner Helena sichtbar erschienen ist, so bildet sie mit den drei folgenden eine Ogdoas. Trotz der theilweisen Abweichung wird man doch schwerlich verkennen, daß diese Ogdoas der valentinianischen nachgebildet ist. Wenigstens entspricht der *νοῦς* vollkommen diesem System, und auch in der *φωνή* wird man nur eine ungeschickte Umbildung des Logos erkennen dürfen.

2) Meine Ansicht über den Ursprung dieser Sage s. clem. Recogn. und Homilien S. 105 ff. 317 ff.

3) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 30, 1. 2.

führt, zeigt recht deutlich, wie sich die Bestimmung der ersten Ogdoas erst allmählig bildete, bis sie in dem valentinianischen System eine feste und durchgebildete Gestalt erhielt[1]). Bei Basilides besteht die glückliche Ogdoas aus dem Vater, dem Nus, dem Logos, der Phronesis, Sophia, Dynamis, Dikaiosyne und Eirene[2]). Betrachtet man dagegen die valentinianische Ogdoas näher, so zeigt sich schon an sich in derselben ein vollkommen durchdachter Fortschritt, welcher die Originalität dieses Systems auch in diesem Puncte nur bestätigen kann. Ist die ursprüngliche Grundlage der Logoslehre überhaupt die Vorstellung von dem schöpferischen Worte, durch welches die Gottheit alle Dinge in das Dasein ruft, wie sie in dem Honover der Zend-Religion und in dem alttestamentlichen Worte Gottes in ihrer reinsten Gestalt vorliegt: so hat sich dieselbe bei Philo noch insofern erhalten, als der Logos unter allen göttlichen δυνάμεις die der Endlichkeit zunächst liegende, die Schöpfung selbst vermittelnde Stelle einnimmt, und die transcendente Metaphysik der göttlichen Wesensbestimmungen in ihm zum Abschluß kömmt[3]). Ebenso steht bei Valentin der Nus mit seiner Aletheia zwischen dem Urwesen und dem Logos, und der Logos hat noch insofern seine

---

1) Ib. c. 29, 1. Die erste Ogdoas weicht hier noch ganz von der valentinianischen ab: Conjugationes autem fient Ennoiae et Logi et Aphtharsias et Christi; et aeonia autem Zoë Thelemati (also nicht dem Logos) conjuncta est, et Nus Prognosi. Et magnificabant hi magnum lumen et Barbelon.

2) Wie die Angabe des Irenäus I, 24, 3 aus Clem. Al. Str. IV, c. 25 p. 539 zu ergänzen ist.

3) So ist der Logos der τόπος, der Schlußstein der idealen Welt (vgl. de opif. mundi p. 4, D. (ed. Paris. 1640), und der κόσμος νοητός wiederum θεοῦ λόγος ἤδη κοσμοποιοῦντος· οὐδὲ γὰρ ἡ νοητὴ πόλις ἕτερόν τι ἐστὶν ἢ ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμὸς, ἤδη τὴν αἰσθητὴν πόλιν τῇ νοητῇ κτίζειν διανοουμένου (p. 5, B). Vgl. p. 7 C ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν, ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ. Ueber dem Logos stehen aber näher an Gott andere Kräfte, wie die Güte und die Macht; gegen Dähne, welcher den Logos als die über ihnen stehende, sie umfassende Einheit faßt, vgl. Baur Rec. von Dähne, Geschichtl. Darstellung d. jüd.-aler. Rel. Phil. in den Jahrb. für wiss. Kritik 1835, Nov. Nr. 95 ff., Geschichte der christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit I, 69 ff.

ursprüngliche Bedeutung erhalten, als unmittelbar auf ihn, zwar nicht die wirkliche, materielle Schöpfung, wohl aber ihr ewiges Urbild in dem idealen Menschen folgt [1]). So konnte das valentinianische System diese Aeonenlehre mittelst allegorischer Erklärung vollkommen an die alttestamentliche Schöpfungslehre anschließen, in welcher sie den über dem Wasser schwebenden Geist, das Schöpfungswort, den Urmenschen vorfand. Auch in den weiblichen Aeonen zeigt sich ein der Sache angemessener Fortschritt, indem die zuerst zwar objectivirte, aber noch an sich

---

1) Schon Philo unterschied in der biblischen Schöpfungsgeschichte die Gen. 1, 26 f. erzählte Schöpfung des idealen, über die Geschlechtsdifferenz erhabenen, daher mannweiblichen Urmenschen, von der erst 2, 7 erzählten Schöpfung des empirischen Menschen. Vgl. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie I, 265 ff. 407 ff.; Dähne a. a. O. I, 320. II, 14 f. Die Identität des idealen Menschen mit dem Logos selbst, wie sie Gfrörer annimmt, kann ich freilich nicht zugeben. Jene Unterscheidung einer doppelten Schöpfung in der Genesis ist außerordentlich wichtig; es ist mir klar geworden, daß auch die Christologie des Apostels Paulus, welche doch unmöglich mit Hellwag (die Vorst. von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche, Theol. Jahrb. 1848, 2. 248) auf die Vorstellung eines Engels zurückgeführt werden darf, sondern vielmehr auf die Lehre vom idealen Urmenschen zurückweis't, hierin ihren Halt hat (s. m. clem. Rec. u. Hom. S. 95 f., wo sich aber S. 98, Anm. Z. 12 v. u. ein störender Druckfehler findet: „sinnliche" statt „himmlische"). Aus derselben allein ist auch der gnostische Aeon Anthropos entstanden; nur deßhalb verlegten die Markosier die Schöpfung des Menschen bald auf den 6ten, bald auf den 8ten Tag. Irenäus I, 16, 2: *τὴν δὲ ὀγδοάδα πάλιν δείκνυσθαι οὕτως· ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν ἡμερῶν πεπλάσθαι λέγουσιν τὸν ἄνθρωπον· ποτὲ μὲν γὰρ αὐτὸν τῇ ἕκτῃ βούλονται γεγονέναι, ποτὲ δὲ τῇ ὀγδόῃ, εἰ μὴ τὸν μὲν χοϊκὸν ἐν τῇ ἕκτῃ τῶν ἡμερῶν ἐροῦσι πεπλάσθαι, τὸν δὲ σύρκικὸν ἐν τῇ ὀγδόῃ· διέσταλται γὰρ ταῦτα παρ' αὐτοῖς, ἕνιοι δὲ ἄλλον θέλουσι τὸν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότα ἀρσενόθηλυν ἄνθρωπον, καὶ τοῦτον εἶναι τὸν πνευματικόν· ἄλλον δὲ τὸν ἐκ τῆς γῆς πλασθέντα* (vgl. Epiphanius Haer. XXXIV, 15). Man begreift daher, wie auch in der erwähnten Lehre der Barbeloniten der vollkommene Mensch als Aeon mit der Gnosis emanirt. — Die gewiß unrichtige Ansicht, daß die erste Ogdoas der Aeonen von den Valentinianern aus älteren gnostischen Systemen aufgenommen sei, findet sich bei Massuet Diss. praeviae in Iren. I, c. 5, §. 24.

seiende Aletheia in der Zoë zur Mittheilung fortschreitet, in der Ekklesia eine feste Gestalt und volle Realität gewinnt. Ist also das valentinianische System ein so wohl durchdachtes und in sich zusammenhängendes, so ist es schon an sich wahrscheinlich, daß es auch hier vollkommen originell ist. — Der Logos aber, welcher von dem Evangelisten vorausgesetzt wird, ist schon nicht mehr der philonische, von dem es immer noch sehr zweifelhaft ist, daß er schon als Person gedacht sei. Wir finden auch sonst die philonische Logoslehre in der christlichen Literatur unmittelbar auf den historischen Christus angewandt, in dem paulinischen *Κήρυγμα Πέτρου*[1]). Allein wenn hier Christus *νόμος καὶ λόγος* genannt wird[2]): so ist doch schon die Zusammenstellung mit *νόμος* der Vorstellung eines persönlichen, hypostatischen Logos nicht günstig. Ein anderes Fragment[3]) würde nur auf das allmächtige Schöpferwort Gottes führen, wenn nicht von einer von Gott erschaffenen *ἀρχή* aller Dinge die Rede wäre. Jedenfalls ist der Logos hier noch wesentlich das Wort der göttlichen Macht, und es ist der Unterschied von der johanneischen Logoslehre nicht zu verkennen[4]). Es lag dem paulinischen Kerygma sehr nahe, im antijudaistischen Interesse den Herrn als das wahre Gesetz darzustellen, das sich zu ihm nur wie ein trübes Vorbild verhielt, und vergänglich war; auch lag es nahe, seiner Person dadurch eine höhere Würde zu geben, daß man ihn mit der schöpferischen Kraft Gottes in Verbindung brachte, für seine neue, geistige Schöpfung die Analogie der Weltschöpfung geltend machte. Aber auch wenn diese Schrift den Logos schon als Hypostase gedacht hat, so ist doch nichts unwahrscheinlicher, als daß sie ihn schon völlig mit dem histo-

---

1) S. m. Schrift: die clem. Rec. u. Hom. S. 325.

2) Clem. Al. Str. I, 357. II, 390. Exc. ex Proph. §. 58.

3) Ib. VI, 635: *Γινώσκετε οὖν, ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν — ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ.*

4) Baumgarten-Crusius a. a. O. Einleitung S. XIX: „In beiden Stellen ist nur der neutestamentliche Begriff des Logos zu finden. Das *νόμος κ. λόγος* ist aus Jes. 2, 3 genommen; in der 2. Stelle liegt vollends der Begriff des schaffenden Wortes."

rischen Erlöser identificirt hat [1]). Man hält diesen Uebergang gewöhnlich für so leicht, und meint, es sei von dem philonischen Logos zum johanneischen nur ein Schritt gewesen. Allein die ganze Geschichte der ältesten Lehrentwickelung des Christenthums bezeugt das Gegentheil. Weit näher lag zunächst die Identificirung Christi mit dem Urmenschen, war dieser nun ein idealer oder der historische Adam, ein Theologumenon, von dessen Verbreitung die pseudoclementinischen Schriften Zeugniß geben. Die gnostischen Systeme betrachten trotz des bedeutenden Einflusses, welchen die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie auf sie gehabt hat, den Logos noch keineswegs als das Substanzielle in der historischen Erscheinung Christi, so wenig als sie ihm die nächste Stelle nach Gott einräumen. Nach Basilides ist es der Aeon Nus, der Monogenes, welcher auf den Menschen Jesus herabkömmt, nach Valentin der Aeon Soter, der sich bei der Taufe mit dem psychischen Jesus verbindet. Der Logos mußte erst als Aeon der Gnostiker überhaupt eine festere Gestalt erhalten, ehe er aus Gründen, die wir unten noch darlegen werden, die gnostische Aeonenwelt in sich verschlingen und zusammenrollen, der Ausdruck für die Substanz in der Person des Erlösers werden konnte, und die johanneische Logoslehre hat nicht sowohl die philonische Theologie, als vielmehr die gnostischen Systeme zu ihrer nächsten Grundlage und Voraussetzung. „Die kirchliche Annahme," sagt Baumgarten-Crusius a. a. O., „welche diese neue Anschauung und Form auf Johannes zurückführt, wie sie es insbesondere wieder für die Logosidee auszusprechen pflegte, hat vornehmlich darum Glaubwürdigkeit und authentischen Charakter, weil diese

---

1) Aehnlich stellt Lücke Comm. I, 289 die Christologie des Hebräerbriefes dar, es werde dem Sohne, sofern er die Welt erhält, das göttliche Machtwort ῥῆμα, das schöpferische, beigelegt als Organ, aber er werde nicht selbst, wie bei Johannes, der uranfängliche persönliche Logos genannt. Indeß enthielten schon die Acta Pauli, eine Schrift, welche gewiß auf dem Grunde des paulinischen *Κήρυγμα Πέτρου* entstanden ist, die entschiedene Behauptung von der Persönlichkeit des Logos. Vgl. Origenes de princ. I, 2, 3: sermo ille, qui in Actibus Pauli scriptus est, quia *hic est Verbum animal vivens.*

Theologie mit dem sonst geschichtlichen Johannes so gar keine Verwandtschaft zeigt, weder mit dem der drei Evangelien, noch mit dem, welcher die Apokalypse geschrieben haben sollte." Dieses Zugeständniß ist gewiß richtig, wiewohl es eine andere Frage ist, ob es nicht der Authentie des Evangeliums, anstatt günstig zu sein, vielmehr sehr gefährlich ist. Es liegt dieser Behauptung auch die richtige Erkenntniß zum Grunde, daß die kirchliche Logoslehre vorzüglich durch dieses Evangelium zur Anerkennung und allgemeineren Geltung gebracht ist.

§. 3. Zusammenhang und Tendenz des Prologs.

Die einzelnen Beziehungen auf das valentinianische System, welche wir in dem Prolog nachgewiesen haben, erhalten erst dann eine ganz sichere Begründung, wenn sie in dem Gedankengang und Zusammenhang überhaupt einen festen Halt haben. Je mehr es gelingt, in den Sinn dieses das ganze Werk einleitenden Programms einzudringen, werden wir auch den allgemeinen Grundgedanken erkennen, der sich durch die gesammte Darstellung des Evangelisten hindurchzieht. — So lange man noch im Wesentlichen an der Ueberzeugung festhielt, daß der Charakter des Evangeliums ein vorwiegend historischer sei, oder doch wenigstens die Historicität seines Inhalts im Allgemeinen nicht bezweifelte, so mußte man von der unbefangenen und zunächst liegenden Voraussetzung ausgehen, daß auch der Gedankengang des Prologs nach einem geschichtlichen Fortschritt verlaufe. Der nächste Gegenstand der Untersuchung war daher die Ermittelung des Abschnittes, welcher durch das wirkliche Eintreten des Logos in die Geschichte der Menschheit gemacht wird, die Unterscheidung des noch nicht persönlich auf Erden erschienenen Logos und seiner historischen Erscheinung. Je nachdem man diesen Abschnitt entweder schon V. 9 oder erst V. 14 machte; ergab sich auch, besonders wegen der V. 11—13 geschilderten, durch den Logos verliehenen Gotteskindschaft ein verschiedenes Verhältniß der vorchristlichen Zeit zu der christlichen. Obgleich erst V. 14 die Fleischwerdung des Logos ausdrücklich erwähnt wird, so schien es doch den

neuesten Interpreten mit Recht sehr unwahrscheinlich, daß in der alttestamentlichen Wirksamkeit des Logos schon ein Glaube an seinen Namen, eine vollendete Gotteskindschaft angenommen sein sollte. Ferner, wenn man V. 10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν von dem Dasein des Logos in der Welt überhaupt verstehe, so sei der Vers eine ebenso müßige, als unklare Wiederholung von V. 1—5. Offenbar sei V. 6—8 von dem unmittelbar vor dem öffentlichen Auftreten Christi vorhergehenden, ja zum Theil gleichzeitigen Zeugniß des Täufers die Rede. Wenn nun V. 11—13 von der bestimmten messianischen Wirksamkeit des Logos unter den Juden verstanden werden müsse, so könne in den dazwischen liegenden Sätzen V. 9—10 nur eine entsprechende Darstellung des historischen Kommens und Daseins des wahrhaftigen Lichtes in der Welt enthalten sein (ἦν ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, ἐν τῷ κόσμῳ ἦν). Nur so entstehe von V. 6 an ein natürlicher Fortschritt der Gedanken. Die Sätze V. 9—14 scheinen in einer Art von Steigerung, vom Allgemeinen zum Besonderen, die zur Zeit des Täufers bereits geschehene Erscheinung des Logos näher zu bestimmen, so daß Johannes anknüpfend an V. 5 (daß die Finsterniß das Licht nicht ergriffen habe), von V. 6 an zeigt, daß obgleich der von Gott gesandte Täufer von dem eben wirksam hervortretenden wahrhaftigen Lichte, dem erschienenen Logos, gezeugt habe, und dieser wirklich in der durch ihn geschaffenen Welt gewesen sei, dennoch die Welt ihn nicht erkannt habe. Ja, selbst in seinem Eigenthum, dem jüdischen Volk, habe er keine Aufnahme gefunden. So gehe ein Grundgedanke, ein Grundton durch das Ganze, bis Joh. sich V. 12 u. 13 zu der mehr heiteren Betrachtung der anderen Seite seiner evangelischen Darstellung wende, daß es bei der Erscheinung des Logos doch nicht ganz an Gläubigen gefehlt habe, und daß diese die volle Wirksamkeit desselben, nämlich die Erhebung zu wahren Kindern Gottes erfahren haben. Demnach drücke er V. 14 mit voller Freude über die Art der Erscheinung des Logos (des ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον, V. 9, des εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ V. 10) bestimmter aus, nämlich, daß der Logos in sichtbarer, menschlicher Persönlichkeit, als eingeborener Sohn voll göttlicher Herrlichkeit, voll Gnade und

Wahrheit erschienen sei [1]). Die schwierigste Aufgabe für diese Auslegung ist jedoch, das ἦν ἐρχόμενον V. 9 auf eine befriedigende Weise zu erklären. Entweder, sagt Lücke a. a. O. S. 319, könne ἦν — ἐρχόμενον als periphrastisches Präteritum, oder wegen des sonst futurisch gebrauchten ἐρχόμενον als ein relatives Futurum gefaßt werden. Nach klassischem Sprachgebrauch wäre ἦν — ἐρχόμενον als periphrastisches Futurum unmöglich, und auch im N. T. wäre dieses unmöglich. Aber der eigenthümliche neutestamentliche Gebrauch des ἐρχόμενος, η, ον von dem zukünftigen (Mark. 10, 20. Luk. 18, 30. Joh. 16, 13. 18, 4. Apok. 1, 4. 8. 4, 8, wo es in der Formel ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος als reines Futurum stehe) scheine die Ausnahme hier zu entschuldigen. Dazu komme, daß ὁ ἐρχ. fast technisch von dem zukünftigen Messias gebraucht wird, z. B. Matth. 11, 4. Luk. 7, 19. 20. AG. 19, 4. Joh. 6, 14. 11, 27, in welchen beiden letzteren Stellen es wie hier mit εἰς τὸν κόσμον verbunden ist. Hiernach würde man den Satz so fassen können: das wahre Licht sollte erst kommen, war das kommensollende, noch nicht gekommene. Dafür scheine endlich auch der Zusammenhang der Sätze von V. 10 — 14 zu sprechen. Denn da erst V. 14 bestimmt gesagt werde, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, so könnte man denken, alles Vorhergehende sei von der Wirksamkeit des Logos vor seiner Menschwerdung zu verstehen. Obgleich Lücke selbst in der ersten Ausgabe seines Commentars diese Auslegung vertheidigte; so ist er doch durch Bleek's Gegengründe [2]) gegenwärtig zu

---

1) Lücke a. a. O. S. 322 ff. Vgl. Bleek Theol. Stud. u. Krit. 1833, S. 414 ff. Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 20, Anm. 2: „Es ist unmöglich, mit Olshausen u. A. erst im 14. Verse die menschliche Erscheinung Christi anzunehmen; auch nicht bloß nebenbei oder vorläufig, sondern ganz eigentlich wird diese vom 9. Verse an dargestellt." Doch weicht dieser Ausleger darin von Lücke ab, daß er das ἐν τῷ κόσμῳ ἦν V. 10 nicht auf die sichtbare Erscheinung des Logos, sondern auf jene unendliche Gegenwart in der Menschheit bezogen wissen will, von welcher V. 4 u. 5 handeln, ohne daß ἦν gerade Plusquamperfectbedeutung hätte.

2) Bemerkungen zu einzelnen Stellen des Evang. Joh., meistens mit besonderer Rücksicht auf den Lücke'schen Commentar, Theol. Stud. u. Krit. 1833, Heft 2, S. 414 ff.

der entgegengesetzten Ansicht geführt. So soll denn jetzt die technische messianische Formel ὁ ἐρχόμενος auf Ps. 118, 26 (εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, vergl. Matth. 21, 9. Joh. 12, 13. Matth. 23, 39) zurückgeführt werden, und nicht sowohl irgend einen zukünftigen, sondern vielmehr den bestimmten, den Weissagungen gemäß kommenden (kommensollenden) Messias bezeichnen[1]) u. s. w. Indeß könnte Joh. dem allgemeineren neutestamentlichen Gebrauch des ἐρχόμενος für ἐλευσόμενος oder ἐσόμενος gefolgt sein, und man könnte den Satz wegen des Zusammenhanges mit V. 6 — 8 von der unmittelbar nächsten Zukunft verstehen, davon, daß das wahrhaftige Licht, als Joh. zeugte, noch nicht erschienen, aber im Begriff war, zu erscheinen (vgl. 4, 23. 5, 23. 1, 15. 27. 30). Gegen diese an sich sehr wohl mögliche Erklärung soll dagegen eben der Zusammenhang des Ganzen nach der obigen Erklärung entscheiden, in welchem es uns aber keineswegs gelingen will, das ἦν ἐρχόμενον ganz passend zu finden. Lücke beruft sich auch S. 322 auf das ἐν τῷ κόσμῳ ἦν V. 10; wenn hier von der historischen Erscheinung des Logos die Rede sei, so würde dadurch gegen das nach jener Ansicht futurescirende ἦν — ἐρχόμενον ein Gegensatz hervortreten, der dem Zusammenhange von V. 9 — 13, wie ihn eben jene Auslegung bestimme, geradezu widerspräche, oder Johannes müßte, willkürlich hin und her fahrend, bald von der historischen Erscheinung des Logos, bald von der Wirksamkeit desselben vor seiner Menschwerdung, also eigentlich zusammenhangslos ge-

1) Nach Bleek a. a O. S. 416 soll es daher in dem Ausdruck an sich gar nicht, sondern nur in der anderweitigen Verbindung und dem Zusammenhange liegen, ob das Kommen desselben erst ein zukünftiges sei, oder ein schon vor sich gehendes. Dieses ist vollkommen richtig; eine andere Frage ist es aber, ob der Grund hierfür nicht vielmehr allein darin liegt, weil jedes Kommen, auch das schon vor sich gehende, eine Beziehung auf die Zukunft, nämlich auf die Erreichung des Zieles involvirt, dem man sich annähert. Wie soll man sich dagegen denken, daß die Beziehung auf ein Zukünftiges dem Ausdruck nur deßhalb zukommen soll, weil das Wort bereits in einer Psalmstelle gebraucht ist, welche auf den Messias gedeutet wurde? Heißt doch in unserm Evangelium selbst (16, 13) τὰ ἐρχόμενα geradezu das Zukünftige.

schrieben haben. So bleibe denn nur übrig, das ἦν — ἐρχ. als Präteritum zu rechtfertigen. Der periphrastische Gebrauch des ἦν mit dem Particip des Präsens statt des Präteritums sei, zumal bei den späteren Profanscribenten, nicht selten. Im N. T. stehe dieser Gebrauch fest 2 Kor. 5, 19 (?). Mark. 2, 18. 15, 43. AG. 8, 28. 21, 3. Joh. 1, 28 u. s. w. Ἦν ἐρχ. komme weiter freilich im N. T. nicht vor; aber die Analogie sei entschieden genug, und der Gebrauch soweit klar, daß man bestimmt sagen könne, die periphrastische Formel stehe nicht aoristisch für ἦλθεν V. 11, sondern imperfectisch als tempus relativum, wie es de Wette hier ganz richtig bezeichne. „Nämlich als Joh. erschienen war, von ihm zu zeugen, da kam eben das wahrhaftige Licht in die Welt, war im Begriff hervorzutreten."

Ich glaube, man hat sich die Begründung dieser Erklärung zu leicht gemacht, indem man sich nur zwischen den beiden Möglichkeiten hin und her bewegt, ἦν — ἐρχ. entweder als periphrastisches Futurum, so daß ἐρχόμενος für ἐλευσόμενος stehen würde, oder als periphrastisches Präterium zu fassen. Ich will nicht sagen, daß mir alle gegen die futurescirende Bedeutung beigebrachten Gründe stichhaltig erscheinen; allein es ist offenbar die Beziehung auf etwas Zukünftiges in der Form selbst gar nicht enthalten, welche nichts weiter sagt, als: das wahrhaftige Licht war kommend in die Welt. Die entgegengesetzte Fassung aber scheint mir schon an der Schwierigkeit zu laboriren, daß ja das Kommen des Logos selbst V. 11 noch einmal erzählt sein müßte. Wollte man diese Wiederholung aber durch die speciellere Beziehung auf das Eigenthum rechtfertigen, in welches der Logos eingetreten ist, so ist doch durch das ἦν das Kommen selbst als ein dauerndes dargestellt; und wenn sich daher Lücke zuletzt doch für den Sinn entscheidet: das Licht war im Begriff hervorzutreten, so zeigt dieses nur, daß man die Worte doch immer nicht als reines Präteritum zu fassen vermag, sondern unwillkürlich dazu gedrängt wird, in der Verbindung eine Beziehung auf die Zukunft anzuerkennen. Ich wenigstens kann mich nicht davon überzeugen, daß es völlig gleichbedeutend sein sollte: als Joh. zeugte, da kam eben das Licht, und: da war es eben im Begriff hervor-

zutreten; sondern es scheint mir zwischen diesen beiden Fassungen ein wesentlicher Unterschied stattzufinden. Hat überhaupt das Imperfect da seine Stelle, wo ein Vergangenes in Beziehung auf ein anderes Vergangene als dauernd vorgestellt wird, der Aorist, wenn das Vergangene, sei es an sich oder relativ, als Moment aufgefaßt ist: so müßte nach der ersteren Fassung vielmehr das Zeugniß des Johannes als das dauernde, das Kommen des Lichtes als momentan, als Aorist, vorgestellt sein, während nach der zweiten das Umgekehrte stattfinden müßte. Allen diesen Schwierigkeiten entgeht man nur dann, wenn man sich an die einfache Bedeutung der Worte hält; wird der Zustand des Kommens durch das ἦν als ein in Bezug auf das Zeugniß des Joh. dauernder dargestellt, so ist auch das ἐρχόμενον an sich nur Ausdruck eines in jener Gegenwart noch gegenwärtigen, unvollendeten Zustandes. Wenn das Licht erst kommend war, so ist natürlich seine Ankunft selbst noch nicht erfolgt, und in Bezug auf jene Zeit etwas Zukünftiges; allein diese Beziehung auf die Zukunft liegt nicht in der Form, sondern nur in dem Begriff des Kommens selbst.

Bei den Schwierigkeiten, von welchen die von der gewöhnlichen Voraussetzung des historischen Charakters unseres Evangeliums ausgehende Erklärung gedrückt wurde, zu denen namentlich die gehörte, daß daß Erscheinen des Logos im Fleische erst V. 14 nachdrücklich hervorgehoben wird, ist es erklärlich, daß man überhaupt einen bestimmten geschichtlichen Fortschritt in dem Prolog aufgeben zu müssen glaubte. An die Stelle desselben setzte daher Köstlin[1]) eine dreifache Verschiedenheit des Gesichtspunctes, unter welchem das ganze Christenthum, jedesmal vom Anfang an bis auf die Gegenwart des Verfassers dargestellt werde. Zuerst werde es V. 1—8 im Allgemeinen und vom Standpunct Gottes und seines Verhältnisses zur Welt aus betrachtet. Außer Gott giebt es noch einen zweiten Gott, den Logos, durch welchen Gott die Welt schuf, und in welchem allein von Anfang an das Leben vorhanden war. Dieses verschlossene Leben hat sich an die Menschheit auf-

1) Joh. Lehrb. S. 102 ff.

gethan und ward ihr Licht, nämlich durch seine Ankunft auf Erden (V. 4), und indem der Verf. auf die Gegenwart kömmt, dieses sein Leuchten ist stets noch vorhanden, nämlich in der christlichen Gemeinde (1 Joh. 2, 8); aber Judenthum und Heidenthum (σκοτία) stehen ihm noch gegenüber, und insbesondere das erstere, wiewohl Gott selbst durch die Sendung des Täufers eine Veranstaltung getroffen hat, den Glauben an dasselbe allgemein zu machen (V. 6—8). Ist so das Christenthum als die Religion des θεὸς λόγος dargestellt, so hebt der Verf. V. 9 zum zweitenmal an, um das Christenthum nun auch im Besonderen, vom Verhältniß des Logos zur Menschheit aus, darzustellen. Daß der Logos in die Welt gekommen, sei V. 4 kaum angedeutet, weil der Evangelist sogleich zu dem historischen Resultat des Kommens, zum wirklichen Bestehen seiner Religion in der Welt eilte; darum mache er jetzt durch ἦν ἐρχ. darauf aufmerksam, daß das Licht trotz des Unglaubens der Heiden und Juden wirklich gekommen sei, er male dieses Kommen dem Leser gleichsam vor Augen und nöthige ihn, dabei zu verweilen, indem er nicht sage „es kam", sondern „es war ein kommendes" d. h. „es war wirklich eine Zeit, da das wahrhaftige Licht in der Welt erschien, um die Menschheit zu erleuchten" (V. 9). „Es war wirklich da, ihr Ungläubigen!" (V. 10). Die Ankunft des Lichtes hat zwar nicht den Erfolg gehabt, den man hätte erwarten sollen (V. 10), besonders wegen des Unglaubens der Juden (V. 11). Der Unglaube der Juden erinnere an den Glauben der Uebrigen (V. 12) und an das, was sie durch diesen Glauben erlangt, die Kindschaft Gottes; dieses Beides aber (V. 13) daran, daß nur Gott, nicht aber menschliche Abstammung, wie die jüdische Nationalität, noch überhaupt menschliche Kraft und menschlicher Wille zur Erlösung führt. Damit also sei zugleich das Christenthum auf seinen absoluten Anfang, auf Gott (V. 1), zurückgeführt. Der Verf. sei auch V. 9—13 von der Erscheinung des Lichts auf Erden so schnell wieder zu den Folgen desselben, zur Gegenwart, fortgeeilt, daß er nicht dazu kommen konnte und wollte, die Art und Weise jenes Erscheinens zu charakterisiren, weil ihm das allgemein Religionsphilosophische die Hauptsache war. Also hebe er V. 14, den näheren Inhalt des Glaubens beifügend

(καί) zum drittenmal von Neuem an, indem er nun auf das Einzelne eingehe: der Logos ward Fleisch. Folgerichtig werde jetzt auch das Zeugniß des Täufers im Einzelnen mitgetheilt; V. 16. 17 von der Person Christi wieder zum Besonderen, zum Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum und davon wieder V. 18 zum Allgemeinen, zum Verhältniß des Christenthums zu Gott zurückgegangen, so daß das Ende zum Anfang zurückkehre, der Prolog vollkommen in sich abgeschlossen sei, indem er sich vom Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen, und von diesem durch das Besondere wieder zum Allgemeinen zurück fortbewegt habe. Das καί V. 14 sei mit Rücksicht auf die weniger bestimmten Ausdrücke V. 4 und V. 9 gesetzt, deute an, daß nun alles über das Kommen des Lichtes zu Sagende abgeschlossen sei und in seiner Fleischwerdung endlich seinen vollkommenen Ausdruck finde. Diese angegebene Construction des Prologs sei nur begreiflich, wenn man sich lebendig vorstelle, wie wichtig dem Evangelisten in allen Lehrpuncten der Gegensatz des Christenthums gegen das Heidenthum und besonders gegen das Judenthum war, auf welchen er in jedem Absatz zurückkomme, und ohne welchen der Prolog viel kürzer und einfacher geworden wäre. Mit der Schärfe dieses Gegensatzes habe sich in späteren Zeiten auch die richtige Auslegung des Prologs verloren. — Gegen diese Auffassung hob Baur[1]) die Schwierigkeit hervor, einen dreimaligen Anfang wirklich nachzuweisen; am wenigsten sei ein solcher Abschnitt V. 14 zu machen, wo καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nur gewaltsam vom Vorhergehenden getrennt werden könne. Auch V. 9 sei kein neuer Anfang, sondern nur ein neues Moment. Denke man bei ἦν ἐρχ. nur an das Auftreten Jesu selbst, so sei die Umschreibung statt des einfachen ἦλθε nicht gehörig motivirt. Warum heiße es nicht geradezu ἦλθε, wenn doch nur gesagt werden solle, es sei wirklich einmal gekommen? Und in der That läßt es sich nicht leugnen, daß dem ἦν ἐρχ. bei dieser Auffassung große Gewalt angethan wird, wie auch das Leben, welches das Licht der Menschen

1) Krit. Unters. üb. die kanon. Evg. S. 97.

ist (V. 4), und das Licht, welches in die Finsterniß scheint, schwerlich auf die historische Erscheinung des Logos bezogen werden dürfen. Namentlich aber scheint mir diese Auffassung an V. 9 zu scheitern, wo nothwendig die unmittelbar vorhergehende Behauptung V. 8, daß Johannes nur Zeugniß über das Licht gegeben habe, näher motivirt sein muß. Auch scheint mir das Imperfect V. 10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν gegen Köstlin's Erklärung zu streiten, da ja, wenn der Sinn sein sollte „das Licht war wirklich da, ihr Ungläubigen!" das Dasein schwerlich als dauernd, sondern eben nur als factisch, als Perfectum, aufgefaßt sein würde.

Baur selbst entschied sich daher, so sehr auch er einen bestimmten geschichtlichen Fortschritt leugnet, für eine andere Fassung [1]). Wäre die historische Erscheinung des Logos, seine Fleischwerdung das Wichtigste, das Ziel, zu welchem die Darstellung des Prologs sich fortbewege, so sei es nicht erklärlich, wie alles V. 9 — 13 Enthaltene von dem im Fleisch erschienenen Logos gesagt werden könne, und doch die Hauptbestimmung selbst, an welcher alles dieses hänge, erst V. 14 nachfolge. Der Satz καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο könne also überhaupt nicht die Bedeutung haben, welche man ihm gewöhnlich giebt, er könne nur in einer untergeordneten Beziehung zu dem eigentlichen Wesen des Subjects stehen, von dessen Erscheinung und Wirksamkeit der Evangelist zuvor schon sprach. Wie auch die neuesten Interpreten unwillkürlich anerkennen müssen, sei dieser Satz vielleicht eine bloße Nebenbestimmung; das Neue bestehe, worauf auch Lücke zurückkomme, nur darin, daß der Logos sichtlich erschienen sei. „Es ist nicht möglich, den Prolog aus dem richtigen Gesichtspuncte aufzufassen, so lange man nicht von der Voraussetzung abgeht, es sei in ihm ein bestimmter geschichtlicher Fortschritt, in welchen als wichtigstes Moment desselben die Menschwerdung des Logos so eingreife, daß durch sie die ganze Wirksamkeit des Logos in zwei wesentlich verschiedene Perioden getheilt werde, eine vorchristliche und eine christliche. Diese Ansicht ist darum eine unrichtige, weil

1) A. a. O. S. 94 ff.

der Logos von Anfang an so sehr dasselbe mit sich identische Subject ist, daß in dem ganzen Verlauf seiner Wirksamkeit nichts eintreten kann, was ihn erst zu diesem bestimmten Subjecte machte, oder zu einem anderen Subjecte, als er bisher war. Sein Dasein in der Welt ist in seiner vollen Realität schon dadurch gesetzt, daß er das in der Finsterniß leuchtende Licht ist, und der ganze Streit der Ausleger über die Beziehung des Prologs auf Christliches und Vorchristliches, Jüdisches und Heidnisches, ist zwecklos, da im Prolog selbst nirgends eine bestimmte Abgrenzung gemacht wird, auch nicht durch das σὰρξ ἐγένετο. Wie der Logos von Anfang an dasselbe Subject ist, so findet auch bei denen, welche im Glauben mit ihm Eins werden, vor wie nach, dasselbe Verhältniß der Kindschaft Gottes statt." So gewiß V. 11—13 weder ausschließlich, noch vorwiegend von den alttestamentlichen Offenbarungen verstanden werden können, so könne doch andererseits unmöglich in diesen Versen von dem historischen Christus nur in dem Sinne die Rede sein, in welchem er der im Fleische Erschienene ist. Einen historischen Christus in diesem Sinne kenne der Prolog nicht, sondern historisch werde der Logos durch seinen Eintritt in die Welt und Menschengeschichte schon dadurch, daß er das in der Finsterniß leuchtende Licht ist. Was durch seine Fleischwerdung hinzukomme, könne daher vom Standpunct des Evangelisten aus nur als eine Nebenbestimmung, als ein bloßes Accidens des substanziellen Daseins des Logos, betrachtet werden, wie ja auch schon der grammatische Zusammenhang der Stelle den Hauptsatz V. 14 nicht anders nehmen lasse. Wie also überhaupt, sei der Zusammenhang, die Aufnahme des Logos bei denen, die an ihn glauben, eine so segensvolle ist, daß sie durch ihn Kinder Gottes werden, so ist es nur eine besondere Seite dieses segensvollen Verhältnisses, daß der Logos in seiner sichtbaren Erscheinung im Fleische unter ihnen Wohnung machte, damit sie seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des Eingeborenen, in der ganzen Fülle der Gnade und Wahrheit, in unmittelbarer Anschauung sehen konnten. Daß der Logos Fleisch geworden ist, hat demnach nicht darin seinen Grund, daß ohne seine Fleischwerdung ein solches Verhältniß der Einheit mit Gott (V. 12. 13) nicht möglich ist, sondern es ist nur

dazu geschehen, um das an sich schon in seiner vollen Realität bestehende Verhältniß zum segensvollsten und beseligendsten dadurch zu machen, daß es durch die unmittelbare Gegenwart des Logos in der concreten Wahrheit und Wirklichkeit der sinnlichen Erscheinung sich darstellt. Es ist daher mehr nur eine subjective Bedeutung, welche der Fleischwerdung des Logos gegeben wird, indem er durch dieselbe nichts wird, was er nicht objectiv an sich schon wäre; er nimmt das Fleisch nur dazu an, um das, was er an sich ist, auch für die zu sein, welche die rechte Empfänglichkeit dafür haben, es sie ganz sehen und empfinden zu lassen.

So berechtigt der Fortschritt ist, der hier über diejenige Fassung hinaus gemacht ist, welche den Prolog nur nach der äußeren Aufeinanderfolge der Geschichte fortschreiten läßt, so kann ich doch unmöglich glauben, daß der Evangelist auf den geschichtlichen Fortschritt gar keine Rücksicht nimmt. Das ursprüngliche Sein des Logos bei Gott, die durch ihn vermittelte Schöpfung, der Gegensatz des Lichtes und der Finsterniß in der wirklichen Welt, das Zeugniß des Täufers und das wirkliche, vollendete Eintreten des Logos in die Geschichte, — alles dieses ist nach der geschichtlichen Aufeinanderfolge der Begebenheiten geordnet, so daß man sich schwerlich für die schon an sich nicht wahrscheinliche Ansicht entscheiden kann, daß der Prolog einer geschichtlichen Darstellung den bestimmten geschichtlichen Fortschritt gänzlich außer Acht gelassen haben sollte. Wie die Erwähnung des Täufers überhaupt erzählend ist, so wird auch zwischen seinem Zeugniß und dem Kommen des Logos ausdrücklich ein geschichtlicher Zusammenhang festgehalten (V. 8. 9). Und wenn die seiner fleischlichen Erscheinung selbst vorangestellte Erwähnung der verschiedenen Aufnahme, welche der Logos in der Menschheit gefunden hat (V. 10 — 13), anfangs irre machen könnte: so läßt sich doch eben dieses mit Grund behaupten, daß was V. 12 u. 13 gesagt ist, nur auf den durch die fleischliche Erscheinung vermittelten Glauben Bezug haben kann. Ohne diese kann von einem πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, von einer vollen Gotteskindschaft und Geburt aus Gott, in der That nicht die Rede sein. Uebrigens ist ja die concrete Erscheinung des Logos V. 11 ausdrücklich darin angedeutet, daß es heißt: er kam in sein Eigenthum. Gehen wir mit

dieser Auffassung auf V. 9 zurück, so geben alle Sätze V. 9 — 13 einen vollkommen passenden und richtig fortscheitenden Zusammenhang. Wird hier die Ankunft, die wirkliche Erscheinung des Logos zur Zeit des ersten Auftretens des Täufers als sich vorbereitend, als nahe bevorstehend, dargestellt, so kann in dem Folgenden (V. 10 — 13) sehr wohl der Grund angegeben sein, weßhalb eben diese seine fleischliche, persönliche Erscheinung auf Erden nothwendig war. Es ist daher V. 10 von dem früheren Dasein, der noch allgemeineren Wirksamkeit des Logos in der Welt die Rede. Obgleich er in der Welt war, und die Welt durch ihn entstanden war, so war doch seine Erkenntniß der Welt, ehe er persönlich, fleischlich in ihr erschienen war, noch nicht aufgegangen. Der Nachdruck des Satzes ruht auf dem ἔγνω, und der ganze Zweck der Erscheinung des Logos concentrirt sich in der Mittheilung und Vermittelung der Erkenntniß dessen, worin das ansichseiende Verhältniß Gottes zur Welt und Menschheit besteht, an dieselbe. Weil diese Gnosis vorher dem allgemeinen Bewußtsein der Menschheit noch fern geblieben war, so mußte der Logos ihr näher treten, in die Art und Weise menschlichen Daseins selbst eingehen. Eben weil es dem Evangelisten hier darauf ankam, die Nothwendigkeit der historischen Erscheinung des Logos darzuthun, so konnte er sodann dasjenige berühren, was gegen die Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit dieser Erscheinung aus ihrem Erfolge eingewandt werden konnte. Waren nämlich überhaupt nicht alle Menschen zu dieser Erkenntniß wirklich durch den erschienenen Logos geführt, war er gerade von dem Volke, welches im engeren Sinne sein Eigenthum war, verworfen: so mußte ja der Zweck seiner Fleischwerdung als zum Theil verfehlt erscheinen. Um daher die Fleischwerdung auch in Betreff des Erfolges zu rechtfertigen, erinnert der Evangelist an die andere Seite des Erfolgs, an diejenigen, bei welchen er Glauben gefunden hat, und denen er Macht gegeben hat, Kinder Gottes zu werden. Dieser scheinbar nur theilweise Erfolg ist deßhalb genügend und in Wahrheit vollendet, weil diese gerade diejenigen sind, welche allein für die höhere Erkenntniß und Offenbarung Empfänglichkeit haben, weil sie nämlich nach der inneren Seite ihres Wesens nicht fleischlich erzeugt, sondern aus Gott

geboren sind. Bei ihnen ist also die Gotteskindschaft in der Natur selbst gegründet, und durch den Logos geschieht nichts anders, als daß diese unveräußerliche Anlage zur Wirklichkeit entfaltet, realisirt wird [1]). Ist also dieses der Fall, ist die fleischliche Erscheinung des Logos bei allen denjenigen nicht erfolglos gewesen, welche für das Höhere empfänglich waren: so ist auch die anderseitige Erfolglosigkeit nur eben aus dem Mangel dieser Empfänglichkeit, welche besonders bei dem Eigenthum des Logos, der jüdischen Nation, stattfand, zu erklären, und es ist jener mögliche Einwurf vollkommen zurückgewiesen. Der Evangelist kann daher jetzt (V. 14) dazu übergehen, die Art und Weise der Erscheinung selbst, die (V. 11) nur allgemein als Kommen in sein Eigenthum angedeutet ist, bestimmter als Fleischwerdung darzustellen. Es wird hier allerdings kein neuer geschichtlicher Fortschritt gegeben, sondern nur ein logischer, indem zu der bereits V. 11 erwähnten historischen Erscheinung des Logos hier die letzte, abschließende Bestimmung hinzutritt, woraus sich das καί vollkommen rechtfertigt. Dann kann der Evangelist an diese fleischliche Erscheinung, durch welche der Logos in die unmittelbarste Berührung mit der Menschheit tritt [2]), die ganze Fülle und den unendlichen Reichthum knüpfen, der durch dieselbe der empfänglichen Menschheit aufgeschlossen ist. Es ist durch sie zunächst objectiv die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes den Menschen offenbart, sofern sie von ihnen gefaßt werden kann [3]). Es ist durch dieselbe das Zeugniß des Jo-

---

1) Nur so ist V. 12 zu erklären; er gab ihnen die Macht (ἐξουσία), das wirklich zu werden, wozu sie an sich schon durch ihre ursprüngliche Natur, durch die Geburt aus Gott bestimmt waren, nämlich Kinder Gottes. Es darf durchaus nicht übersehen werden, daß auch hier durch den Logos in dem Menschen nichts Neues gewirkt wird, daß nur diejenigen die Macht erhalten, Kinder Gottes zu werden, die es von Hause aus bereits an sich sind. Dieser Punct ist von der größesten Wichtigkeit für den johanneischen Lehrbegriff.

2) Es ist ganz richtig, daß der nächste Zweck der Fleischwerdung in der Sichtlichkeit liegt, wie ja der Evangelist auch unmittelbar daran die Erwähnung knüpft, daß die Herrlichkeit des Logos sichtlich erschienen sei (καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ).

3) Das ὡς V. 14 drückt wohl nur dieses aus, daß die Herrlichkeit in der für die menschliche Fassungskraft berechneten Erscheinung doch im-

hannes von dem erst kommenden Lichte bestätigt (V. 15). Es ist aber ferner auch der absolute Inhalt, der durch die Vermittelung der Fleischwerdung in die irdische Verworrenheit und Finsterniß eingeführt wurde, in die menschliche Subjectivität eingegangen, und hat hier ein neues Leben entzündet, welches über die mosaische Gesetzesreligion unendlich erhaben ist. Das Unterscheidende liegt nämlich in dem unendlichen Inhalt der neuen, durch den Logos gestifteten Religion, der sich in der χάρις und ἀλήθεια concentrirt, und der Gesetzesreligion noch ganz fremd war. So kehrt der Schluß wieder in den Anfang zurück; es ist die Nothwendigkeit dargethan, vermöge welcher der eingeborene Sohn, dessen Stelle an dem Busen des Vaters ist, in fleischlicher Weise in die Menschheit eintreten mußte, um ihr den unendlichen Inhalt der absoluten Religion mitzutheilen [1]).

So wenig wir also in Abrede stellen können, daß der Prolog von dem bloß geschichtlichen Fortschritt abstrahirt, so ist es

---

mer nur eine relative ist, welche mit seiner ansichseienden δόξα bei dem Vater nicht völlig zusammenfällt, auf diese nur wie der Wiederschein auf das Licht zurückschließen läßt.

1) Ich habe früher, in meiner bereits erwähnten Recension des Baurschen Werkes über die kanonischen Evangelien S. 783 den Fortschritt und Gedankengang etwas anders gefaßt. Indem ich das εἰς τὰ ἴδια ἦλθε V. 11 weniger erwog, glaubte ich V. 11—13 eine Umkehrung der geschichtlichen Aufeinanderfolge zugeben zu müssen, indem der Erfolg vor der Erscheinung selbst erwähnt zu sein schien. Ich suchte diese Voranstellung dadurch zu rechtfertigen, daß der Evangelist hier den geschichtlichen Hergang nicht bloß in seinen Hauptpuncten referire, sondern zu motiviren, in seiner Nothwendigkeit darzustellen bemüht sei. Deßhalb entferne er zuvor eine Instanz, die gegen diese Nothwendigkeit aus dem Erfolge hergenommen werden konnte, ehe er die Erscheinung selbst erwähne. Allein obgleich ich diese Ansicht im Wesentlichen auch jetzt noch beibehalten habe, so ist doch eine wirkliche Umkehrung des geschichtlichen Herganges gar nicht vorhanden, sondern dieselbe Thatsache der Erscheinung des Logos wird nur in einer doppelten Hinsicht dargestellt, einmal und allerdings aus dem Grunde zuerst, weil der Evangelist hier die Nothwendigkeit derselben begründen will, als Kommen in sein Eigenthum, sodann nach ihrer wirklichen Beschaffenheit als eine fleischliche.

doch vollkommen richtig, daß der Evangelist denselben von einem allgemeineren Gesichtspunct, von einem höheren, speculativen Standpunct aus wieder auffaßt und betrachtet[1]). Ueberblicken wir von den gewonnenen Resultaten aus den Gedankengang des Prologs, so gliedert sich die Darstellung in vier Abschnitte. Die absolute Erkenntniß ist anfangs nur bei dem Logos (V. 1. 2). Zugleich ist aber von vorn herein dadurch die Möglichkeit einer weiteren Mittheilung gegeben, daß alles Geschaffene durch den Logos in das Dasein getreten ist (V. 3). Von ihm aus geschieht daher von Anfang an eine gewisse Mittheilung an die Schöpfung, welche aber in ihrem ersten Stadium noch auf unbewußte Weise erfolgt. Der Logos ist wohl das absolute

---

1) Wir entfernen uns auch in der That gar nicht weit von der Baur'schen Auffassung, welche wohl nur in einem wohlbegründeten Gegensatz etwas zu weit gegangen ist. Wie Baur S. 98 seine Ansicht gegen Köstlin auseinandersetzt, wird das Historische mehr anerkannt. Der Evangelist hat die wirkliche Erscheinung Jesu von Anfang an vor Augen, wenngleich nur dazu, um von ihr als dem Gegebenen und Näheren aus das Entferntere, den ihr zum Grunde liegenden allgemeinen Gegensatz der Principien aufzufassen. „Das Historische wird so, seinem eigentlichen Boden enthoben, in die metaphysische Sphäre hinaufgerückt, um in ihm das Allgemeine zur Auffassung zu bringen. Der Prolog überspringt also nicht alles dazwischen Liegende, um unmittelbar vom Absoluten aus auf das Christenthum zu kommen, sondern er bleibt in seiner absoluten Sphäre, zieht aber das Christenthum zu sich herauf, so daß es nur zu einem Reflex des Absoluten wird. Wie könnte sonst schon V. 6 vom Täufer die Rede sein?" Nach meiner Ansicht würde der Prolog allerdings mehr von der absoluten Sphäre herabsteigen, das durch den Logos bewirkte Eingehen des Unendlichen in das Endliche, die Genesis der durch ihn auf Erden gestifteten absoluten Religion beschreiben. Deßhalb muß ich die Fleischwerdung allerdings als das Hauptmoment der ganzen Darstellung betrachten, weil nur durch diese Thatsache die Richtung der absoluten Religion erreicht werden konnte. Daß durch sie in der Person des Logos nichts Wesentliches geändert wird, daß sie ihren Zweck nur in Bezug auf die Menschheit, also in diesem Sinne eine mehr „subjective" Bedeutung hat, erkenne ich vollkommen an. Dieses Subjective wird aber dadurch auch wieder zu einem bedeutungsvollen Objectiven, weil durch diese Thatsache die Erkenntniß des Absoluten der Menschheit wirklich mitgetheilt wird.

Lebensprincip für alle Dinge, und in dieser Einwirkung ist auch das Princip der Erkenntniß, das Licht, an sich enthalten; aber die Erkenntniß kann sich in dieser unmittelbaren Weise noch nicht aus ihrem Ansichsein zu actueller Erkenntniß aufschließen. Dem Logos als dem erleuchtenden Princip (φῶς) steht auf dieser Stufe die Finsterniß hindernd entgegen (V. 1—5). Ein weiterer Schritt, die Menschheit zu der Anerkennung und Aufnahme des Lichtes zu führen, geschieht durch den Täufer. Seine Bedeutung besteht darin, daß er von dem ansichseienden Lichte Zeugniß ablegt, die Menschheit auf den Glauben vorbereitet [1]). Diese Erscheinung des Täufers ist aber ihrer Natur nach nur eine Uebergangsstufe, hat nur den Zweck, auf die Gegenwart des Logos vorzubereiten, und fällt zeitlich mit seinem Kommen selbst, mit der nahen Ankunft des die Erkenntniß in absoluter Weise enthaltenden Princips, des wahrhaftigen Lichtes, zusammen (V. 6—9) [2]). — Um nun die wirkliche Ankunft des Logos in ihrer Nothwendigkeit darzustellen, geht der Evangelist zunächst auf jenes ursprüngliche, allgemeinere Verhältniß zurück, in welchem er bisher zu der Welt stand, er recapitulirt den Inhalt des ersten Abschnittes. Der Logos war von jeher in der Welt und diese selbst ist durch ihn entstanden, aber die Erkenntniß seiner war der Welt immer noch nicht aufgegangen. Zwar ist er, auch nachdem er in sein Eigenthum gekommen, nicht von allen Menschen, und gerade nicht von dem ihm in vorzüglichem Sinne eigenen jüdischen Volke, erkannt; aber diese Nichtanerkennung wird dadurch wieder aufgehoben, daß sie in einer principiellen Unempfänglichkeit gegen das Licht gegründet ist, wie daher andererseits alle empfänglichen Naturen durch den Glauben an ihn zu der absoluten Religion wirklich erhoben sind (V. 10—14). — Auf diesem Standpunct des christlichen Bewußtseins, von welchem aus der

1) V. 7: ἵνα πάντες πιστεύσωσι δι᾽ αὐτοῦ.

2) Es erklärt sich, glaube ich, aus der Bedeutung, welche dem Täufer gegeben wird, vollkommen, weßhalb schon hier von ihm die Rede ist. Die Vorstellung selbst, wie der Logos als kommend, aber noch nicht gekommen vorgestellt sein kann, wird hier noch nicht untersucht werden, sondern nur als Resultat der Exegese angenommen.

Mosaismus nur als eine unvollkommene Gestalt der Religion erscheinen kann, ist also die religiöse Wahrheit dem menschlichen Geiste aufgeschlossen, das absolute Verhältniß des Menschen zu dem unendlichen Geiste realisirt, die χάρις und ἀλήθεια sind durch den Gott zunächst stehenden Eingeborenen vom Himmel herab auf die Erde gebracht (V. 15—18). So ist die Darstellung des Prologs vollkommen durchsichtig, und es ist nichts in ihm, was nicht in dem Zusammenhange des Grundgedankens seine angemessene und bedeutungsvolle Stelle einnimmt. Es ist die Gnosis der absoluten Religion, welche hier von ihrer unmittelbarsten Grundlage an bis zu ihrer höchsten Vollendung die Reihe ihrer geschichtlichen Vermittelungen durchläuft.

Ist dieses in der That der Gedankengang des Prologs, so muß die in ihm durchgeführte Grundidee schon an sich als eine den gnostischen Systemen des zweiten Jahrhunderts sehr innig verwandte angesehen werden. Denn darin eben bestand ja das allgemeine Wesen der christlichen Gnosis, daß die Geschichte der Religion unter den höchsten Gesichtspunct eines durch eine Mehrheit göttlicher Principien vermittelten Processes gestellt wird, in welchem die Erkenntniß des absoluten Geistes durch die Ueberwindung der Unwissenheit und Gottentfremdung, sowie der unvollkommenen Stufen der Religion, endlich im Christenthum resultirt. Sie entstand, indem man sich des Christenthums in seiner vollen Autonomie und in seinem unendlichen Vorzug, allen früheren Religionen, zunächst der jüdischen gegenüber, mit welcher sich die Mehrzahl der alten Christen noch in Einheit halten wollte, bewußt ward. Indem also erst im Christenthum die Offenbarung des höchsten Gottes anerkannt ward, so mußte der Gott des Judenthums zu dem Demiurgen, dem untergeordneten Schöpfer der materiellen Welt, herabgesetzt werden und die geschichtliche Verwirklichung der absoluten Religion mit einem überirdischen Proceß zusammenfallen, in welchem die Erkenntniß des höchsten Gottes die Herrschaft untergeordneter Mächte, die unvollkommenen Stufen der Religion, überwindet. Gerade so steht in dem johanneischen Prolog dem diese Erkenntniß verbreitenden Logos die Macht der Finsterniß hemmend entgegen, und wie in den gnostischen Systemen die Erscheinung des Erlösers unter den höheren Gesichtspunct eines in die Geschichte persön-

lich eingreifenden göttlichen Aeon gestellt wird, so ist es hier der Gott zunächst stehende Logos, der in fleischlicher Gestalt auf Erden erscheint, um die höchste Erkenntniß und Religion hier zu verbreiten. Wie der gnostischen Mehrheit göttlicher Principien in der Menschheit eine ursprüngliche und über die Willensfreiheit erhabene Verschiedenheit der Naturen entsprach, so ist auch hier die Empfänglichkeit für die höchste Religion auf eine jenseits der Willkür liegende Geburt aus Gott zurückgeführt. Man wird sich der inneren Verwandtschaft der hier angedeuteten Grundanschauung mit den gnostischen Systemen dann recht bestimmt bewußt, wenn man sie mit älteren Anschauungen des N. T. vergleicht. Die Autonomie des Christenthums hat schon der Apostel Paulus dem Judenthume gegenüber geltend gemacht. Aber auch wenn wir seine Christologie bei Seite lassen, in welcher Christus jedenfalls nicht über die Schranken der menschlichen Natur hinaufgerückt wird [1]); auch wenn wir davon absehen, daß auch der geschichtliche Zusammenhang mit der alttestamentlichen Religion noch weit weniger aufgegeben ist: so fehlt doch bei ihm noch entschieden diese universelle, alle Sphären des Seins, das Himmlische wie das Irdische, umfassende Betrachtung, aus welcher sich hier die absolute Bedeutung des Christenthums ergiebt. Es ist nur der Umkreis der geschichtlichen Gegensätze, in denen sich der Apostel Paulus bewegt, und um die absolute Würde des Christenthums zu begründen, geht er nicht auf ein Gott unmittelbar nahes göttliches Wesen, sondern nur auf den durch keine Sünde getrübten himmlischen Menschen zurück. Die Religion ist ihm vorwiegend Sache der Menschheit, während das johanneische Evangelium ihren Schwer- und Mittelpunct in die durch absolute Gegensätze ihre Anerkennung durchsetzende, und nur auf diesem Wege auch die Menschheit in diesen Proceß hineinziehende Gottheit verlegt. Der Gesichtskreis des johanneischen Evangeliums hat sich im Vergleich mit dem pauliniſchen so total erweitert, zu der höchsten Allgemeinheit erhoben, daß nur eine sehr bedeutende dogmatische Entwickelung die pauliniſche Anschauung zu der johanneischen gesteigert haben kann. Es ist nach allen Zeugnissen der Ge-

1) Wie dieses Baur mit Recht behauptet, Ap. Paulus S. 628.

schichte die Gnosis, welche diesen höchsten Standpunct in einer allmäligen Entwickelung errungen hat; und wenn man ihre ersten, dürftigen Anfänge betrachtet, so kann man nur urtheilen, daß sie dabei nicht etwa durch die Auctorität eines Apostels, durch den ausgebildeten Lehrbegriff einer evangelischen Schrift unterstützt ward, sondern selbständig und nach und nach sich zu dieser Höhe erhob. — Diese Wahrnehmung führt uns zu der näheren Untersuchung, welcher Gestalt, welchem Entwickelungsstadium der christlichen Gnosis die in dem Prolog dargelegte Grundanschauung entspricht. Ich weiche darin von Baur ab, daß ich nur das Verhältniß, in welches sich die Gnosis zu dem Judenthum und dem sich mit ihm identificirenden Christenthum stellte, als das treibende Princip ihrer Entwickelung ansehe. Ich kann es nicht zugeben, daß die Stellung, welche man dem Heidenthum in der Geschichte der Religion gab, ein wesentliches und ursprüngliches Moment der Gnosis war. Nicht bloß liegt das Heidenthum dem Gesichtskreis der ersten Gnostiker noch ganz fern, sondern es ist auch überhaupt nie ein wesentliches Moment der gnostischen Systeme geworden. Es liegt in der Natur der Sache, daß je mehr die gnostische Weltanschauung sich zu der höchsten, alle Gebiete des Seins umfassenden Allgemeinheit erweiterte, auch die heidnische Religion in Betracht gezogen werden mußte. Es handelt sich aber nur um die Frage, ob die Betrachtung der heidnischen Religion als solcher, nicht bloß sofern es in den antithetischen Beziehungen des Judenthums unmittelbar involvirt war, zu dem ursprünglichen Wesen der Gnosis gehört, oder ob sich diese nur an der Auffassung des Judenthums in seinem Verhältniß zu der christlichen Offenbarung entwickelte. Man darf sich, glaube ich, nur für die letztere Ansicht entscheiden. Die Stellung, welche dem Heidenthum in den gnostischen Systemen gegeben wird, war stets nur eine Consequenz aus ihrem durch ganz andere Unterschiede bestimmten Charakter. So lange man das Judenthum zwar als die wesentliche Vorbereitung des Christenthums, aber immer als eine unvollkommene Stufe der Religion ansah, mußte man den specifischen Vorzug, welchen diese Religion beanspruchte, auch dadurch zurückweisen, daß man dem Heidenthum neben ihm einen Antheil an der religiösen Wahrheit zuerkannte. Dieses Streben ergiebt sich ganz

natürlich aus der antijudaistischen Richtung der Gnostiker überhaupt [1]). In dem Grade aber, als man sich immer schroffer gegen die alttestamentliche Religion stellte, die Continuität überhaupt aufgab, welche das Christenthum mit ihm verknüpft, das Christenthum als die völlig neue Religion eines vorher ganz unbekannten Gottes plötzlich und unvermittelt in die Geschichte eintreten ließ, mußte man auch das Heidenthum, wie die vorchristliche Religion überhaupt, in dieselbe schroffe Stellung gegen das Christenthum versetzen. Andererseits darf man das Verhältniß der christlichen Offenbarung zu der jüdischen Religion, von dessen Bestimmung die Gnosis ausging, und dessen verschiedene Auffassung die einzelnen Perioden der Gnosis ergiebt, nicht so verstehen, als sei das Christenthum, wie es ihr ursprünglich vorlag, schon als eine selbständige, autonomische Religion anerkannt gewesen. Im Gegentheil war der erste historisch verbürgte Gnostiker, Cerinth, noch Ebionit, entschiedener Gegner des Apostels Paulus, und wollte nichts weniger als eine Abrogation, sondern eben nur eine pneumatische Auffassung und Ergänzung des Gesetzes [2]). Sein gnostischer Charakter besteht ohne Zweifel nur in demjenigen, was überhaupt als die Grundlehre des Gnosticismus angesehen werden muß, in der Unterscheidung des höchsten, durch Christum offenbarten Gottes von dem alttestamentlichen Schöpfer der Welt [3]). Auch die Ophiten, welche ohne

---

1) Es zeigt sich dieses besonders bei Isidorus (Clem. Al. Str. VI, p. 642).

2) Nach Epiphanius Haer. XXVIII, 2 behauptet er zwar, *τὸν νόμον δεδωκότα οὐκ ἀγαθὸν*, aber gleichwohl soll das Gesetz fortwährend beobachtet werden (*οὗ τῷ νόμῳ πείθεσθαι*). Daher eiferte seine Schule für Beibehaltung der Beschneidung und der gesetzlichen Lebensweise, da ja Jesus selbst Beidem sich gefügt habe (ib. c. 5). Ihre Verwerfung des Apostels Paulus ebendas. Wenn ihm Epiphanius c. 1 auch nur ein *προσέχειν Ἰουδαισμῷ ἀπὸ μέρους* zuschreibt, so beweis't dieses weiter nichts, als seine höhere, pneumatische Auffassung des Judenthums.

3) Ueber die Bedeutung, welche man von der Gegenseite dieser Trennung beilegte, vgl. Irenäus II, 1, 1.: Bene igitur habet a *primo et maximo capitulo* inchoare nos, a Demiurgo Deo, qui fecit coelum et terram. Tertull. c. Valent. c. 18. Et primum, quod cum magno

Zweifel im Allgemeinen eine der älteſten Formen der Gnoſis repräſentiren, ſchließen ſich trotz ihres auf der einen Seite ſo ſchroff antijudaiſtiſchen Charakters doch andererſeits noch ſo auffallend an die altteſtamentliche Religion an, daß auch ſie die Anſicht nur beſtätigen können, daß nur das Judenthum und das judaiſirende Chriſtenthum der Boden war, auf welchem der Gnoſticismus entſtand. Ja, erwägt man die ſchweren Kämpfe, welche noch in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, namentlich nach dem Zeugniß der pſeudoclementiniſchen Literatur die autonomiſche Auffaſſung des Chriſtenthums zu beſtehen hatte: ſo kann man den Gnoſticismus nur als ein bedeutendes Glied in der Reihe aller derjenigen Erſcheinungen betrachten, durch welche die Selbſtändigkeit des Chriſtenthums überhaupt erſt zur Anerkennung gebracht wurde. Schon aus dieſer Auffaſſung des Gnoſticismus ergeben ſich drei Stadien, welche er durchlaufen mußte. Mußte er in ſeinem erſten Stadium noch auf dem Boden des Judenchriſtenthums ſein Daſein erkämpfen, ſo wird die zweite Periode durch ſeine Emancipation vom demſelben, durch ſeine ſelbſtändige, wenngleich immer noch vermittelnde und anerkennende Stellung gegen das Juden- und Judenchriſtenthum charakteriſirt, und erſt in dem dritten Stadium ſeiner Entwickelung ſchreitet er zu dem entſchiedenſten Bruch und der unverſöhnlichſten Feindſchaft gegen daſſelbe fort [1]).

---

horrore blasphemiae et pronuntiandum et legendum est et audiendum, Deum fingi adhuc *nostrum* et omnium praeter haereticorum patrem et Deum Demiurgum et regem universorum quae post illum. Clem. Hom. XVI, 21.

1) Vgl. hierüber meine Auseinanderſetzung clem. Rec. und Homilien S. 298 ff. Dieſe Anſicht hat ſich mir ſpäter auch durch die verſchiedene Stellung beſtätigt, welche die Gnoſtiker gegen den Apoſtel Paulus einnahmen. Wurde dieſer von Cerinth entſchieden verworfen, und muß es auch trotz des Gebrauches eines *Ἀναβατικὸν Παύλου* bei den Kaiſiten (Epiphanius H. XXXVIII, 2) ſehr zweifelhaft bleiben, ob er ſchon von der älteſten Secte der Ophiten anerkannt wurde; wird er aber von Baſilides entſchieden anerkannt (ſ. clem. Rec. u. Homilien S. 139), und wurden ſeine Schriften von den Valentinianern vielfach gebraucht (vgl. Irenäus adv. haer. I, 3, 1. 4, 5. 8, 2 sqq. u. ö. Exc. ex scr. Theodoti §. 23); iſt er endlich bei Marcion ſchon nicht mehr den Zwölfen bloß gleichgeſtellt, ſondern entſchieden der einzige wahre

Fragen wir nun, auf welches Stadium dieser Entwickelung uns der johanneische Prolog hinweis't, so fällt er nach der Stellung, welche er der jüdischen Religion giebt, in die Grenze des zweiten und dritten Stadiums. Das jüdische Volk ist einerseits in specifischer Weise das Eigenthum des Logos (V. 11)[1]), und der

---

Apostel: so geht aus diesem allen hervor, daß die verschiedene Ansicht über die Auctorität des Heidenapostels den successiven Bestimmungen des Verhältnisses der absoluten Religion zu dem Judenthum genau entsprach. Vgl. meine Bemerkungen in der Anzeige von Schwegler's Ausgabe der Homilien und meiner angeführten Schrift, Neue Jenaische L. Z. 1848, Nr. 65, S. 260.

1) S. Lücke Comm. I, 326 ff. Man muß sich in der That wundern, daß neuere Interpreten, wie Meyer, Reuß (a. a. O. S. 36) das Eigenthum, in welchem der Erlöser auftrat, ganz allgemein von der Welt verstehen konnten. Baumgarten-Crusius bezieht (I, 20) den Ausdruck allerdings auch auf das jüdische Land und Volk, weil dasselbe entweder als seine Wohnstätte, oder sein Eigenthum (16, 32. 19, 27) angesehen sei, oder als die zu ihm Gehörigen, die Seinen (13, 1), und entscheidet sich für das Letztere. Aber er will Jenes nur darauf beziehen, daß der Logos den Juden, als Kindern des Reichs (Matth. 8, 12), näher stand. Allein wenn der Logos in sein Eigenthum kam, so muß dieses schon früher, und nicht erst durch seinen persönlichen Aufenthalt, ihm eigen gewesen sein. Auch die zweite Erklärung ist nicht haltbar, da ja gerade im Folgenden ausdrücklich hervorgehoben wird, daß er bei dem ihm eigenen Volke keine Anerkennung fand. Warum vergleicht man nicht lieber 4, 22: das Heil kömmt von den Juden, und 4, 44, wo nach der richtigen, von Schwegler theol. Jahrb. 1842, S. 164 f. Baur Krit. Unt. üb. die kan. Evg. S. 131 wieder aufgenommenen Erklärung des Origenes (Tom. XIII. in Joh. c. 54) Judäa das Vaterland Jesu genannt wird? Das jüdische Volk ist schon deßhalb das Eigenthum des Logos, weil von ihm die Initiative aller göttlichen Offenbarungen ausging; in ihm hat der Logos, der hierin an die Stelle des alttestamentlichen Jehova tritt, schon vor seiner Erscheinung vorzugsweise durch die Propheten gewirkt, welche der Evangelist ja entschieden anerkennt (s. Frommann Joh. Lehrb. S. 166 ff. Köstlin Joh. Lehrb. S. 132 ff.). Nach Clemens v. Alex. sind wenigstens den übrigen Völkern geringere Schutzgeister, Engel vorgesetzt (nach 5 Mos. 32, 8). Vgl. Str. VII, c. 2. p. 702: *οὗτός (ὁ κύριος) ἐστιν ὁ διδοὺς καὶ τοῖς Ἕλλησι τὴν φιλοσοφίαν διὰ τῶν ὑποδεεστέρων ἀγγέλων· εἰσὶ γὰρ συνδιανενεμημένοι προστάξει θείᾳ τε καὶ ἀρχαίᾳ ἄγγελοι κατὰ ἔθνη. ἀλλ' ἡ μερὶς κυρίου ἡ δόξα τῶν πιστευόντων — σωτὴρ γάρ ἐστιν, οὐχὶ τῶν μέν, τῶν δ' οὔ.* Die ursprüngliche Vorstellung

Evangelist tritt durch diese Anerkennung der durch Valentin repräsentirten Periode der Gnosis näher. Aber hierin besteht auch der einzige Vorzug des Judenthums. Es ist in der vorchristlichen Zeit das Organ der göttlichen Offenbarung; aber seit der Erscheinung des Logos tritt gerade in diesem bevorzugten Volke die radicale Unempfänglichkeit für das Göttliche hervor. Auch davon abgesehen, daß die Juden durch ihren Unglauben ihre Privilegien factisch verscherzt haben, hat die jüdische Religion für sich dem Evangelisten überhaupt keine höhere, bleibende Bedeutung. Indem er V. 17 das durch Moses gegebeen Gesetz der durch Christum geschehenen Offenbarung gegenüberstellt, deutet er bestimmt die Abrogation des Gesetzes an[1]), und man darf daraus, daß er die jüdische Religion in der vorchristlichen Wirksamkeit des Logos gar nicht besonders erwähnt, daß er sie gar nicht aus der Periode der das Licht hemmenden Finsterniß eximirt, mit Sicherheit schließen, daß er ihr als solcher keine wesentlich höhere Bedeutung zugeschrieben, sie nicht als eine über das Heidenthum wesentlich erhabene Stufe der Religion angesehen hat, und somit der durch Marcion vertretenen Form der Gnosis nahe steht.

---

von einem eigenen Vorsteher des jüdischen Volkes wird also hier universalistisch auf alle Gläubigen ausgedehnt. VI, c. 17. p. 693: *κατά τε γὰρ τὰ ἔθνη καὶ πόλεις νενέμηνται τῶν ἀγγέλων αἱ προστασίαι.* Aehnlich Origenes (s. Baur Gnosis S. 531. Cotelier zu Rec. II, 39. Redepenning, Origenes II, S. 356. meine Bemerkungen clem. Rec. u. Hom. S. 134). Wie leicht konnte sich der Evangelist an diese weitverbreitete Vorstellung anschließen, und den Logos zum Vorsteher des jüdischen Volkes machen wenigstens insofern, als die vorchristliche Offenbarung Gottes ihm zu Theil ward! (vgl. Origenes c. Cels. V, p. 236. 250 f. Spencer).

1) Vgl. die ophitische Anrede an den Judengott Sabaoth bei Origenes c. Cels. VI, p. 296: *προήγορε νόμου τῆς σῆς κτίσεως, χάριτι λυομένης.*

II. Der Lehrbegriff des Evangeliums im Besonderen.

Es kann jetzt nur die Aufgabe sein, das was sich uns aus der Untersuchung des Prologs herausgestellt hat, auf das ganze Evangelium auszudehnen, die Probe zu machen, ob die gewonnenen Gesichtspuncte sich durch dasselbe vollkommen durchführen lassen. Finden sich in dem Prolog ausdrückliche Beziehungen auf die gnostischen Systeme, und ist der in ihm durchgeführte Grundgedanke ein der Gnosis innig verwandter: so kann uns auch nur diese Einsicht die Erkenntniß des inneren Zusammenhangs der johanneischen Vorstellungen aufschließen. Darin muß aber das Wesen der gnostischen Weltanschauung gesetzt werden, daß sie den Ausgangspunct ihrer Betrachtung in der Idee des absoluten Geistes selbst nimmt, und wo demselben nicht ein selbständiges feindliches Princip gegenübergestellt wird, den ganzen Weltlauf, die ganze Geschichte der Menschheit und Religion aus einem in dem Reich des ewigen Lichtes entstandenen Proceß ableitet. Auch diejenigen Systeme, welche mit zwei entgegengesetzten Principien beginnen, haben diesen Charakter der absoluten, von den höchsten Principien alles Seins in stetigem Fortschritt zu der Wirklichkeit herabsteigenden Betrachtung. Obgleich sie natürlich nicht alles Dasein auf ein einziges Princip zurückführen können, so wird doch wenigstens die Geschichte der Religion von jener transcendentalen Voraussetzung, von jener metaphysischen Grundlage aus, dargestellt und begriffen. Ist unsere Erklärung des Prologs richtig, so wird auch das johanneische

Evangelium denselben objectiven Gang nehmen, und das Wesentliche seines Lehrbegriffs wird in den drei Sphären des schlechthin unendlichen Seins, des ihm entgegentretenden Gegensatzes, und seiner durch die Stiftung der wahren Religion vollbrachten Ueberwindung erschöpft werden. Es wird zunächst also die transcendentale Voraussetzung der absoluten Religion, sodann ihr Gegensatz, und endlich ihre wirkliche Gründung durch Ueberwindung des letzteren zur Sprache kommen müssen.

Erster Abschnitt.

Die metaphysische Grundlage der Religion.

§. 4. Der Gottesbegriff.

Bei einem so spiritualistischen Evangelium, wie das johanneische ist, kömmt zunächst das Verhältniß seines Gottesbegriffes zu der vulgären Vorstellung in Frage. Man darf in den beiden ersten Jahrhunderten geläuterte, rein geistige Vorstellungen von dem Wesen Gottes keineswegs als weit verbreitet voraussetzen. Selbst der hochgebildete Verfasser der pseudoclementinischen Homilien kann sich nicht zu der vollen Geistigkeit und Unkörperlichkeit Gottes erheben, Gott nicht ohne eine Gestalt denken. Die Gestalt Gottes ist eine in der 17. Homilie ausführlich zwischen Petrus und Simon besprochene Controverse, welche mit der Streitfrage über Furcht oder Liebe Gottes zusammenhängt. An die Stelle der furchtbaren Götzenbilder, sagt Simon c. 3, von denen Petrus eure Seelen befreien will, setzt er nur etwas weit Furchtbareres, indem er Gott in einer Gestalt einführt. Dagegen muß Petrus entschieden vertheidigen, daß Gott eine Gestalt hat, wenngleich eine Lichtgestalt, ja sogar Glieder, weil ihn sonst die, welche reines Herzens sind, nicht würden sehen können, und weil eben durch diese Gestalt der Mensch als das Ebenbild Gottes und als der Herr der Schöpfung bezeichnet ist (c. 7). „Welche Liebe können wir also gegen ihn hegen, wenn wir im Geiste seine Schönheit betrachten! Sonst ist es unmöglich, weil es unmöglich Schönheit giebt ohne Gestalt, und weil Niemand von Liebe zu ihm angezogen werden oder auch nur glauben kann ihn zu sehen, wenn er keine Gestalt hat" (c. 10). „Der Geist, welcher nicht eine Gestalt Gottes sieht, ist leer von

ihm. Ja, wie kann nur Jemand beten, wenn er Niemanden hat, zu welchem er sich flüchten, auf den er sich stützen kann? Denn indem er keinen Anhalt hat, taumelt er in der Leere (c. 11) [1]). Es ist dieser entschiedene Widerspruch gegen die Gestaltlosigkeit Gottes in einer so stark von gnostischen Elementen durchdrungenen Schrift, wie die pseudoclementinischen Homilien, von höchster Bedeutung; mit der Gestalt schien dem gewöhnlichen Bewußtsein auch die Objectivität und Realität Gottes überhaupt zu verschwinden. Der gnostische Idealismus erregte besonders dadurch Anstoß, daß er die reine Immaterialität und Unkörperlichkeit des höchsten Wesens behauptete, wie er die Schöpfung der materiellen Welt erst auf ein weit untergeordnetes göttliches Wesen zurückführte [2]). Aber selbst so einflußreichen und bedeutenden Kirchenlehrern, wie Melito von Sardes und Tertullian, war die Körperlichkeit mit der Wirklichkeit, Substanzialität des Daseins auch bei Gott identisch [3]). Die Materialität, welche man Gott zuschrieb, war

1) Vgl. clem. Rec. und Hom. S. 258 ff.

2) Vgl. Irenäus I, 1, 1: *ὑπάρχοντα δ' αὐτὸν (Βυθὸν) ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, ἀΐδιόν τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι χρόνων.* 11, 5: *οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσι, μήτε ἄῤῥενα, μήτε θήλειαν μήτε ὅλως ὄντα τι.* Natürlich kann nach den letzten Worten von einer Körperlichkeit Gottes gar nicht die Rede sein. Ebensowenig bei Marcion, vgl. Tertullian c. M. I, 25: Jam enim et hoc discuti par est, an Deus de sola bonitate censendus sit, negatis ceteris appendicibus, sensibus et affectibus, quos Marcionitae quidem a Deo suo abigunt in creatorem, nos vero agnoscimus in creatore, ut Deo dignos (vgl. II, 16). Ib. II, 27: Ejus Dei, cujus humanitates exprobrantur a vobis.

3) Von Melito wurde eine Schrift *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* verfaßt, nach Origenes zu Gen. I, 26 Opp. T. II, p. 25 nahm er in derselben sogar Glieder Gottes an. Tertullian de carne Chr. c. 11: Omne quod est corpus est; nihil est incorporale, nisi quod non est. adv. Prax. c. 7. c. Marc. II, 16. Nam et dexteram et oculos et pedes Dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur, quia de appellatione sociantur. Ueber den Anthropomorphismus der Audianer berichtet Epiphanius H. LXX, 6. Vgl. Baur Dreieinigkeit I, S. 188 ff. Selbst Justin verwirft Apol. maj. c. 9 p. 57 nicht jede Gestalt Gottes, sondern nur eine solche, wie sie in den Göt-

freilich keine fleischliche; man stellte ihn sich in der reinsten Lichtgestalt vor, und unterschied von dieser geistigen Leiblichkeit sehr bestimmt die eigentliche σάρξ. Der nach dem Ebenbilde Gottes erschaffene Mensch war anfangs über alle Leiden erhaben (ὡς ἀθανάτῳ σώματι τοῦ ἀλγεῖν πεῖραν λαβεῖν μὴ δυνάμενος), die Menschheit erst durch die Sünde allen Leiden unterworfen [1]). Die himmlischen Leiber der durch den Reiz der menschlichen Weiber verführten Engel werden ebenso durch das Feuer der Leidenschaft zu σάρξ verwandelt [2]). In dem gegenwärtigen, durch die Sünde eingeführten Zustande kann daher der Mensch die fleischliche Gestalt (ἄσαρκος εἰδέα) des Vaters oder Sohnes nicht sehen, weil seine Augen das Licht derselben nicht ertragen können, da er jetzt zu Fleisch verwandelt (εἰς σάρκα τετραμμένος) ist. Nur wenn durch die göttliche Allmacht die Substanz das Fleisch zur Natur des Lichtes erhoben oder die Substanz des Lichtes zu Fleisch verwandelt ist, kann der Mensch den Anblick überirdischer Wesen ertragen [3]). Unterschied man demnach eine fleischliche und eine lichtartige übersinnliche Materialität, so darf man keineswegs glauben, daß diese Unterscheidung nur den Homilien eigenthümlich, übrigens ganz vereinzelt war. So entschieden Tertullian auf der Körperlichkeit alles Daseienden, selbst Gottes besteht, so betrachtet er doch jene Fleischlichkeit als etwas erst durch die Sünde Eingeführtes, dem Wesen des Menschen ursprünglich Fremdes [4]).

---

terbildern dargestellt war (οὐ γὰρ τοιαύτην ἡγούμεθα τὸν θεὸν μορφὴν ἔχειν).

1) Hom. X, 4.

2) Ib. VIII, 13: τῷ γὰρ βάρει τῷ ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας εἰς σάρκα τελευτήσαντος αὐτῶν πυρός, τὴν ἀσεβοῦσαν ὥδευσαν ὁδὸν κάτω· σαρκὸς γὰρ αὐτοὶ δεσμοῖς πεπεδημένοι κατέχονται καὶ ἰσχυρῶς δέδενται, οὗ ἕνεκεν εἰς οὐρανοὺς ἀνελθεῖν οὐκέτι ἐδυνήθησαν.

3) Hom. XVII, 16. f. clem. Rec. u. Hom. S. 267. 291 ff.

4) De anima c. 40: Adeo nulla proprietas hominis in choico, nec ita caro homo tamquam alia vis animae et alia persona, sed res est *alterius* plane *substantiae* et alterius *conditionis*, addicta tamen animae, ut] suppellex, ut instrumentum in officina vitae.

Muß man also vorsichtig sein, wenn bei Schriften des christlichen Alterthums Gottes Wesen als Licht und Geist dargestellt wird, einen vollendeten Spiritualismus vorauszusetzen: so tritt doch das Evangelium Johannis anthropomorphistischen Vorstellungen so entschieden entgegen, daß man schon bei ihm eine vollkommen geistige Vorstellung des göttlichen Wesens voraussetzen darf. Wenn Philippus 14, 8 Jesum bittet, ihm den Vater zu zeigen, und Jesus sich selbst allein für die sichtbare Erscheinung Gottes erklärt: so liegt hierin, daß Gott überhaupt nur auf geistige Weise gesehen werden kann. Betrachtet man die Vorstellungsweise, welche hier von Philippus ausgesprochen wird, als eine zur Zeit der Auffassung geläufige, so ist die Vermuthung sehr wahrscheinlich, daß der Evangelist hier einer weit verbreiteten Zeitvorstellung entgegentreten wollte. Außerdem wird 4, 24 die Geistigkeit Gottes in einer solchen Weise hervorgehoben, daß mit ihr auch die räumliche Beschränkung der Gottesverehrung, wie der Cultus zu Jerusalem und auf Garizim, unvereinbar ist. Herakleon mag diese Stelle richtig gefaßt haben, wenn er dazu bemerkt: *ἄχραντος γὰρ καὶ καθαρὰ καὶ ἀόρατος ἡ θεία φύσις αὐτοῦ* (Origenes bemerkt dazu: *οὐκ οἶδα δὲ, εἰ ἐδίδαξεν ἡμᾶς ταῦτα ἐπειπὼν, πῶς ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστι.* Gewiß soll hiermit die Geistigkeit näher bestimmt werden.) *τὸ δὲ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν, σαφηνίζειν νομίζων, φησὶν* (Herakleon), *ἀξίως τοῦ προσκυνουμένου, πνευματικῶς, οὐ σαρκικῶς· καὶ γὰρ αὐτοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ὄντες τῷ πατρὶ, πνεῦμά εἰσιν, οἵ τινες κατ' ἀλήθειαν, καὶ οὐ κατὰ πλάνην προσκυνοῦσι*[1]). Es ist zwar auch wieder von einer Stimme und Gestalt (*εἶδος*) Gottes die Rede, welche Niemand gehört und gesehen hat (5, 37) außer dem Logos (1, 18. 6, 40. 8, 26. 38 u. ö.), und der Evangelist scheint sich auch sonst in der Vorstellung des Himmels, der Engel (1, 52. 5, 4 (?). 20, 12) ganz an der gewöhnlichen Vorstellungen anzuschließen. Allein,

---

c. 41. Naturae corruptio *alia natura* est, habens suum Deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem.

1) Bei Origenes in Joh. T. XIV, p. 217. Huet.

was das Letztere betrifft, so hat Köstlin a. a. O. S. 115 mit Recht gegen Frommann erinnert, daß der Glaube an Engel selbst bei den gebildetsten Christen der ältesten Zeit geherrscht habe, wie bei den Gnostikern und Alexandrinern, und es läßt sich auch bei ihnen die Grenze zwischen Begriff und Vorstellung, zwischen Gedanken und Bild, sehr schwer ziehen. Jedenfalls dürfen wir dem johanneischen Evangelium die geistigsten Vorstellungen über das Wesen Gottes zutrauen, deren jene Zeit überhaupt nur fähig war; wir sind durch seinen Charakter vollkommen zu der Ansicht berechtigt, daß es in dieser Hinsicht hinter den größesten Geistern der Zeit gewiß nicht zurückgeblieben ist.

Was nun den eigentlichen Begriff Gottes betrifft, so stellen ihn die Bearbeiter des johanneischen Lehrbegriffs im Allgemeinen nur in solchen Bestimmungen dar, welche theils nicht scharf von einander geschieden sind, theils keineswegs geeignet sind, seine specifische Eigenthümlichkeit zu bezeichnen. Frommann's Darstellung bewegt sich in den aus dem ersten johann. Briefe, den wir durchaus von dem Evangelium trennen, entlehnten Grundbestimmungen, des Lebens, Lichtes, der Liebe [1]). Die beiden ersteren Kategorien sollen das substanzielle, an sich seiende Wesen Gottes ausdrücken; als Liebe soll er im Verhältniß zu Anderem erscheinen, und so soll diese Kategorie den Uebergang zu der Logoslehre bilden. Allein wir haben hiermit immer noch nichts, was dem johanneischen Lehrbegriff schlechthin eigenthümlich sein könnte. Wie Frommann selbst S. 88 sagt, gehören die Begriffe des Lebens und des Lichtes zur Bezeichnung des Göttlichen (an sich) dergestalt zu der allgemeinen und natürlichen religiösen Symbolik, daß sie schon unmittelbar mit jeder religiösen Anschauung gegeben sind; eine vorzügliche Stelle aber nehmen sie, wie in den orientalischen Religionssystemen überhaupt, so insbesondere in dem Gebiete der alttestamentlichen Religion ein. Das Evangelium entfernt sich daher wenigstens darin gar nicht von der gewöhnlichen Vorstellung, wenn es Gott als den bezeichnet,

1) Vgl. 1 Joh. 5, 20. 1, 5. 4, 8. 16.

der das Leben in absoluter Weise in sich hat (5, 26. 42. 6, 57). Was aber die Vorstellung des Lichtes betrifft, so muß ich entschieden bestreiten, daß in dem Evangelium Gott selbst in dieser Anschauung vorgestellt werde; im Gegentheil ist diese Vorstellung nur den Briefen eigenthümlich, im Evangelium bezieht sich das Prädicat des Lichtes immer auf den Logos. Auch die Kategorie der Liebe als solche ist vorwiegend aus den Briefen entlehnt [1]). Nur Köstlin hat auch solche Bestimmungen des Gottesbegriffes aufgenommen, welche uns mehr in die Eigenthümlichkeit dieses Lehrbegriffs einführen. Zunächst hat er das Prädicat der Geistigkeit, welches wir schon besprochen haben, bestimmter und entschiedener hervorgehoben [2]). Besonders aber scheint mir die Stelle 5, 17 Beachtung zu verdienen, in welcher ein fortdauerndes ἐργάζεσθαι von Gott ausgesagt wird. Zumal in diesem Zusammenhang, wo die Heilung am Sabbat durch das Vorbild Gottes ge-

1) Daß auch bei Reuß Alles auf diese drei Kategorien hinausläuft, ist schon erwähnt. Köstlin zieht daher S. 74 ff. nur die Vorstellung Gottes als Licht (1 Br. 1, 5 ff.) aus dem Evangelium diejenigen Stellen herbei, in denen das Prädicat der Wahrheit von Gott ausgesagt wird (3, 21. 33. 8, 26. 17, 17. 7, 28). Der Sache nach ist dieses allerdings sehr verwandt; allein es kann doch nicht ganz zufällig sein, daß Gott selbst im Evg. nie ausdrücklich als φῶς bezeichnet wird. Sonst wandten die Gnostiker den Gegensatz von Licht und Finsterniß gerne auf den Gegensatz des guten und des bösen Princips an, vgl. den pseudoorigenianischen Diolog c. Marcionitas p. 73 u. 75 (Wetst.): ἔφης τὴν τοῦ ἀγαθοῦ οὐσίαν εἶναι φῶς — κατ' οὐσίαν μὲν σκότος ἀντίκειται φωτί.

2) S. 79: „Der Satz: πνεῦμα ὁ θεὸς aber, der nicht bloß sagt, Gott habe einen Geist, welchen er an etwas außer sich mittheilen könne, und von welchem alles Wahre stamme; sondern er sei selbst Geist, d. h. in Einem sowohl Princip der Wahrheit, als auch ihrer vollkommenen Mittheilung und Verwirklichung oder der Offenbarung, ist dem A. T. gegenüber etwas ganz Neues, da dieses nur einzelne, zufällige Geistesmittheilungen und in diesen weder ein Thun, das aus der Idee Gottes fließt, noch eine Mittheilung Gottes selbst kennt, den Geist weder objectiv, noch subjectiv zum höchsten Princip hat, sondern ihn nur als eines der vielen Prädicate des Absoluten ansieht, und neben ihm auch den äußeren Tempelcultus zu dem Medium macht, in welchem der Mensch mit Gott sich zusammenschließt."

rechtfertigt werden soll, kann der Ausdruck: ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, nur im Gegensatz gegen die gewöhnliche Vorstellung gesagt sein, als sei die eigentliche, schöpferische Thätigkeit Gottes mit den sechs Schöpfungstagen abgelaufen. Nach der alttestamentlichen Vorstellung hat die Schöpfung überhaupt eine so hohe Bedeutung, daß sich mit ihr im Grunde die productive Thätigkeit Gottes ganz abschließt. Es ist die folgende, auf die wirkliche Welt bezügliche Thätigkeit Gottes doch nicht eine continuirliche; namentlich durch Störungen in der Geschichte der Menschheit wird Gott veranlaßt, in ihr Getriebe von Zeit zu Zeit einzugreifen. Es findet, um ein Gleichniß zu gebrauchen, ungefähr dasselbe statt, wie wenn Jemand ein bereits eingerichtetes Wohnhaus nur noch stets im Stande zu halten hat. Die erhaltende Thätigkeit Gottes tritt gerade so vor der schöpferischen zurück, wie die täglichen Geschäfte des Lebens sich etwa zu der Gründung oder Erwerbung eines bestimmten Wirkungskreises verhalten. Das johanneische Evangelium tritt nun in den entschiedensten Gegensatz gegen diese Vorstellung, lehrt eine ununterbrochene, productive Thätigkeit Gottes, für welche daher, wie es scheint, die göttliche Sabbatsruhe (Gen. 2, 1 ff.), wie überhaupt das Schöpfungswerk, keine Bedeutung haben kann. Man könnte zwar auf den ersten Anblick meinen, es sei hier nur dasselbe gemeint, was Clemens von Alexandrien über die göttliche Sabbatsruhe sagt; diese dürfe nicht so verstanden werden, als habe Gott überhaupt zu wirken aufgehört. Weil er seinem Wesen nach gut sei, so würde er, wenn er aufhöre, Gutes zu thun, auch aufhören müssen, Gott zu sein[1]). Allein an unserer Stelle fin-

1) Strom. VI, c. 16. p. 685: οὐ τοίνυν, ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ, πέπαυται ποιῶν ὁ θεός· ἀγαθὸς γὰρ ὤν, εἰ παύσεταί ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ θεὸς εἶναι παύσεται, ὅπερ οὐδὲ εἰπεῖν θέμις· ἔστιν δ' οὖν καταπεπαυκέναι τὸ τὴν τάξιν τῶν γενομένων εἰς πάντα χρόνον ἀπαραβάτως φυλάττεσθαι τεταχέναι, καὶ τῆς παλαιᾶς ἀταξίας ἕκαστον τῶν κτισμάτων κατα-πεπαυκέναι. Das Letzte zeigt, das auch Clemens noch jenen Unterschied zwischen der schöpferischen und erhaltenden Thätigkeit Gottes macht, die letztere in die bloße Aufrechterhaltung der gesetzmäßigen Ordnung für das in der Schöpfung Entstandene setzt. Er hätte deß-

det offenbar ein anderer Sinn statt. Um die Sabbatsheilung zu rechtfertigen, spricht Jesus ganz allgemein und ohne Anschließung an jene alttestamentliche Erzählung die Behauptung aus, das Gott bis jetzt ununterbrochen wirke; und was kann das in diesem Zusammenhang anders heißen, als daß auch die alttestamentliche Sabbatsruhe wenigstens auf den höchsten Gott selbst keinen Bezug hat? Es ist hier nicht von der gewöhnlichen erhaltenden Thätigkeit Gottes in der Welt die Rede, die einem Jeden offenbar ist. Sonst könnte Jesus nicht V. 19 ff. versichern, der Sohn könne nichts von selbst thun, wenn er nicht den Vater etwas thun sehe, der Sohn thue das, was ihm der Vater zeige, und dieser werde ihm noch größere, wunderbarere Werke zeigen. Wie könnte Jesus dieses sagen, wäre nicht das ἐργάζεσθαι des Vaters ihm einzig und allein offenbar! Zwischen der weltlichen, allgemein wahrnehmbaren Wirksamkeit Gottes und dem durch Jesum vollbrachten Heilungswunder findet keine Analogie statt. Jenes göttliche Wirken ist offenbar ein überirdisches, welches nur von dem Sohn erkannt wird, und der Sohn steht auch darin dem Vater einzig und allein am nächsten, daß er in allen außerordentlichen Thaten die Wirksamkeit des höchsten Gottes reflectirt. Ich halte den in dieser Allgemeinheit ausgesprochenen Satz für außerordentlich wichtig. Wie später dem Servet, der seine speculative Dreieinigkeitslehre von Licht, Wort und Fleisch als den drei Stufen durch welche sich die Gottheit hindurch bewegt, ja ganz besonders an den Prolog des johann. Evang. anschloß: so schließt sich auch dem Evangelisten an der Person Christi die Idee eines ewigen Processes auf, in welchem die Gottheit

---

halb nicht im vollen Sinne ein unaufhörliches ἐργάζεσθαι von Gott aussagen können. Nach Tertullian ist die Schöpfung recht eigentlich ein Werk, welches Gott Mühe gemacht hat, adv. Hermogenem c. 45: Major est gloria ejus, si *laboravit*. — Denique septima die *requievit* ab operibus, utrumque suo more. — Vides igitur, quemadmodum operatione Deus universa constituit, valentia facientis terram, intelligentia parantis orbem et sensu extendentis coelum (Jer. 51, 15), non adparentis solummodo, nec appropinquantis, sed adhibentis *tantos animi sui nisus*, sophiam, valentiam, sensum, sermonem, spiritum, virtutem.

ihr überirdisches Walten bethätigt. Es ist der Standpunct der absoluten Gottesidee, auf welchen sich das Evangelium stellt, auf welchem jede besondere göttliche Thätigkeit in der Allgemeinheit einer überzeitlichen Wirksamkeit aufgeht. Nur aus diesem Grunde kann es ein solches Ruhen von der Arbeit, wie im A. T. von dem Schöpfer erzählt wird, für den höchsten, durch Christum offenbarten Gott gar nicht geben. Nur deßhalb kann auch sein Gesandter in seinem Wirken an den jüdischen Sabbat gar nicht gebunden sein. Die Ausleger, welche immer noch den höchsten Gott mit dem Subject der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte, dem in der materiellen Welt waltenden Gott, identificiren, lösen die Schwierigkeiten nicht, wie derselbe Sabbat, der einst feierlich durch ihn eingesetzt sein mußte, hier ohne Weiteres als ungültig dargestellt werden kann. Welche Bedeutung die 5, 17 ausgesprochene Behauptung überhaupt für jene Zeit haben mußte, erhellt besonders aus Vergleichung der pseudoclementinischen Homilien. „Mit Rücksicht auf die sechs von ihm ausgehenden räumlichen Dimensionen, als auf eine von allen Seiten her gleiche Zahl (*ἀριθμὸς πανταχόθεν ἴσος*), vollendete Gott in sechs zeitlichen Abschnitten die Welt, indem er selbst die Ruhe (*ἀνάπαυσις*) ist, und die zukünftige Welt zum Ebenbilde hat, der Anfang und das Ende ist. Denn in ihn münden jene unendlichen sechs Richtungen aus, und von ihm gehen sie in das Unendliche aus. Dieses ist das Geheimniß der Siebenzahl; er selbst ist der Sabbat (*ἀνάπαυσις*) des Alls, wie er auch denen, welche im Kleinen etwas Großes von ihm nachahmen, sich zur Ruhe darbietet" [1]). Durchgängig führte man die Sabbatfeier auf jenen ersten göttlichen Ruhetag zurück [2]); und

1) Hom. XVII, 9. 10. In den letzteren Worten: *ὡς τοῖς ἐν μικρῷ μιμουμένοις αὐτοῦ τι μέγα αὐτὸν χαρίζεται εἰς ἀνάπαυσιν*, wird gewiß die Sabbatfeier empfohlen, und man darf daher schwerlich behaupten, daß diese in den Homilien nirgends unter den noch gültigen und verbindlichen Bestandtheilen des Gesetzes erwähnt wird (Schwegler N. Z. I, 380). Im Uebrigen vgl. über jene Stelle meine clem. Rec. u. Hom. S. 262 ff.

2) Vgl. die Stellen aus den apostolischen Constitutionen bei Baur Urspr. des Episkopats S. 135 ff., besonders II, 36: *Γίνωσκε δημιουρ-

als man zuerst die Sabbatfeier aufheben wollte, ohne die Identität des höchsten Gottes mit dem Subject der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte zu leugnen, suchte man dieser Erzählung eine andere Deutung zu geben. Die Stelle 1 Mos. 2, 2 bezog man, indem man Ps. 89, 4 einen Tag Gottes für ein Jahrtausend erklärte, auf das tausendjährige Reich, welches Christus nach dem Ablauf der ersten sechs Jahrtausende auf Erden errichten werde. Die dort erzählte göttliche Ruhe wird also aus der Vergangenheit in die Zukunft verlegt (*τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ*); erst dann werden auch die Gläubigen einen wahren Sabbat feiern, während der der Juden nicht von Gott gemacht ist, und an seine Stelle bis dahin die Feier des Sonntages treten muß [1]). Da diese chiliastische Umdeutung aber in dem johanneischen Evangelium offenbar keinen Halt hat: wie kann also der Evangelist hier die Nichtverbindlichkeit der Sabbatsfeier so entschieden behaupten, wenn er nicht die erwähnte ununterbrochene Wirksamkeit Gottes der Vorstellung von einer zeitlichen Ruhe geradezu entgegengesetzt haben sollte! Wie kann er die alttestamentliche Erzählung noch auf den höchsten Gott beziehen, wenn er doch

---

γίαν θεοῦ, διάφορον ἀρχὴν λαβοῦσαν διὰ Χριστοῦ, καὶ σαββατιεῖς διὰ τὸν παυσάμενον μὲν τοῦ ποιεῖν, οὐ παυσάμενον δὲ τοῦ προνοεῖν, σαββατισμὸν μελέτης νόμων, οὐ χειρῶν ἀργίαν. VII, 23: *τὸ σάββατον μέν τοι καὶ τὴν κυριακὴν ἑορτάζετε, ὅτι τὸ μὲν δημιουργίας ἐστὶν ὑπόμνημα, ἡ δὲ ἀναστάσεως.* Vgl. Tertull. adv. Jud. c. 4. auch Schwegler Montanism. S. 134 ff. In den von Thilo in 2 Programmen 1837 und 1838 herausgegebenen Acta SS. Apostolorum Petri et Pauli §. 11 vertheidigt Paulus die Beobachtung des Sabbats: Nam sabbato die requievit ab omnibus operibus suis Deus. Dagegen lehrt Marcion bei Epiphanius Haer. XLII, 3: *ἐπειδὴ τοῦ θεοῦ τῶν Ἰουδαίων ἐστὶν ἡ ἀνάπαυσις, τοῦ πεποιηκότος τὸν κόσμον καὶ ἐν τῇ ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ ἀναπαυσαμένου, ἡμεῖς νηστεύσωμεν ταύτην, ἵνα μὴ τὸ καθῆκον τοῦ θεοῦ τῶν Ἰουδαίων ἐργαζώμεθα.*

1) Ep. Barn. c. 15 ähnlich Hebr. 4, 5 ff. Dagegen wird Ignat. ep. ad Magnes. c. 9. und Ep. ad Diognet. c. 4 die Sabbatfeier schon ohne Weiteres verworfen. Marcion berief sich für die Abrogation des Sabbats auf die Rede Jesu Luk. 6, 1—11, nach Tertullian c. Marc. IV, 12, vgl. Ritschl Evg. Marcions u. s. w. S. 179. 184.

mit seinem Wesen ein unaufhörliches übersinnliches Wirken verband! Es wird daher sehr genau untersucht werden müssen, ob die Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gott vielleicht auch sonst in dem Evangelium einen Halt hat. In diesem Falle würde der Evangelist die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte in gnostischer Weise auf den untergeordneten Schöpfer und Herrscher der materiellen Welt bezogen haben, und es würde jenes ununterbrochene, geistige Wirken auf die unendliche Thätigkeit des absoluten Gottes in seinem ewigen Lichtreiche sich beziehen, deren Reflex in der irdischen Sphäre das Werk der Erlösung ist. So viel wird jedenfalls schon aus dem Bemerkten hervorgehen, daß unsere Stelle die Nichtverbindlichkeit der Sabbatfeier in anderer Weise begründet, als Justin, wenn er daran erinnert, daß die Elemente den Sabbat nicht feiern, daß Gott an dem siebenten Tage die Ordnung der Welt ebenso wie an allen anderen Tagen besorgt habe[1]); denn die ἔργα, welche hier der Vater vollbringt, sind nach V. 19. 20 höherer Art, nur dem Sohne erkennbar, ebenso übernatürlich, wie die durch diesen vollbrachten Wunder. Im Wesentlichen läuft auch Lücke's Erklärung auf diese Argumentation Justin's hinaus, Comm. II, 33. Die Erklärung Jesu beruhe auf der gemeinsamen Voraussetzung, daß die göttliche Sabbatsruhe 1 Mos. 2, 1—3 der Typus und Grund des Sabbatgesetzes 2 Mos. 20, 10. 11 sei. Jesus wolle das Sabbatsgesetz selbst nicht aufheben, sondern den Mißverstand und Mißbrauch. Jesus gehe im Gegensatz ge-

---

1) Dial. c. Tr. c. 23. 29: *Μηδὲ ὅτι θερμὸν πίνομεν ἐν τοῖς σάββασι δεινὸν ἡγεῖσθε· ἐπειδὴ καὶ ὁ θεὸς τὴν αὐτὴν διοίκησιν τοῦ κόσμου ὁμοίως καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ πεποίηται, καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἁπάσαις.* Diese letztere Stelle kann ich nicht mit Baumgarten-Crusius Comm. I, 194 und Otto's Uebersetzung d. St. nur auf die Gegenwart beziehen, so daß der Sinn nur sein würde, Gott wirke auch am Sabbat. Im Gegentheil giebt uns die oben angeführte Stelle des Clemens v. Alex. über diese Stelle vollkommen Aufschluß. Wird die alttestamentliche Sabbatsruhe Gottes dort auf die Ordnung und Erhaltung des in das Dasein Gerufenen bezogen, so wird auch hier nur gesagt, Gott habe schon an dem siebenten Tage dieses Geschäft begonnen, welches er in der Folgezeit immer fortgesetzt habe. Bei dieser Erklärung wird die Bedeutung des Perfects gewahrt.

gen die jüdische Vorstellung davon aus, daß Gottes Ruhe von der Schöpfung seine fortgehende Wirksamkeit in der Erhaltung und Regierung der Welt nicht ausschließe. Mehr schon nähert sich Köstlin unserer Erklärung an. Die schöpferische Thätigkeit Gottes sei mit dem Acte der Hervorbringung der Welt nicht beschlossen, auch jetzt noch könne sie in diese mit neuen, bisher unerhörten Wirkungen eintreten, was in Christo wirklich geschieht. „Der Sabbat ist kein Beweis dafür, daß Gott ruhe und unthätig sei, die Anordnung desselben ist nicht aus dem Wesen Gottes selbst geflossen und kann daher auch beliebig wieder aufgehoben werden. Nur diese Ansicht von Gott macht die Erhebung des Christenthums über das Judenthum, des Neuen über das Alte, möglich. Sie schließt das Hängen an heiligen Zeiten und Tagen und das Festhalten an alttestamentlichen Anthropomorphismen, welche die Idee Gottes verdunkeln, wie z. B. an der wörtlichen Auffassung des Ruhens am siebenten Tage, vollkommen aus." Es ist nach dieser Ansicht zwar die Schwierigkeit, welche in der Beziehung auf die alttestamentliche Erzählung liegt, im Allgemeinen schon anerkannt; aber es ist noch nicht recht klar, ob der Evangelist die alttestamentliche Erzählung wirklich noch in ihrem ursprünglichen Sinne als historisch festgehalten, oder umgedeutet habe. Da nun das Letztere mit nichts angedeutet, der Gegensatz gegen die Sabbatfeier aber so scharf und bestimmt ist: so kann man sich nur dafür entscheiden, daß die Anordnung des Sabbat deßhalb, weil sie mit dem Wesen Gottes unvereinbar ist, überhaupt nicht von ihm ausgegangen sein kann. Die positive Ansicht des Evangelisten über den Ursprung der Sabbatfeier und die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte wird sich uns noch im Verlauf der Untersuchung ergeben. Jedenfalls geht schon aus dem bisher Erörterten hervor, daß er sich über die alttestamentliche Gottesvorstellung zu der absoluten Idee Gottes erhoben hat [1]).

1) Man wird in dieser Erklärung der Stelle recht befestigt, wenn man sich der Schwierigkeiten bewußt wird, mit denen man ohne sie zu kämpfen hat. Man muß sonst annehmen, daß zu einer Zeit, in welcher die Beibehaltung oder Verwerfung der Sabbatfeier eine so bedeutende Controverse war, ein Schriftsteller dieselbe entschieden verwerfen, und doch ihre alttestamentliche Begründung, mit welcher er

Er steigt daher zu der höchsten Sphäre hinauf, zu dem schlechthin transcendenten, über alle Berührung mit der Endlichkeit erhabenen, nur dem eingebornen Sohne offenbaren Wesen Gottes, und je unergründlicher dieses an sich ist, desto höher ist die Bedeutung des Logos und der durch ihn gestifteten christlichen Religion, in welcher eben jene Tiefen dem endlichen Geiste aufgeschlossen werden. Gerade dieses, daß die Unerkennbarkeit Gottes, die an sich eben so entschieden betont wird, wie bei Philo, durch die geschichtliche Erscheinung des Logos und die absolute Religion für den Menschen aufgehoben ist, giebt uns den eigenthümlichen, unterscheidenden Charakter des johanneischen Lehrbegriffs. Gerade weil die Religion allein in solcher Bedeutung erfaßt ist, finden sich hier, wie Köstlin S. 83 mit Recht bemerkt, keine Eigenschaften Gottes, die der bloßen Theorie, dem abstracten Denken angehören, wie τὸ ὄν, ἄπειρος, ἀκατάληπτος, ἀχώρητος, ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, ἀσύγκριτος, sondern nur Bestimmungen, welche zwar allgemeiner Natur sind, aber zugleich die lebendige Existenz des Allgemeinen in sich schließen, ἀληθής, μόνος, ζωή, πνεῦμα. Denn es kann auf diesem Standpunct nur das als adäquate Bestimmung des höchsten Wesens angesehen werden, was in die frischen Farben des inneren Lebens getaucht, in der concreten Erscheinung der höchsten Religion gegeben ist. Für den Evangelisten hat nur der Lichtfaden Bedeutung, der von der Vollendung des religiösen Lebens zu seinem letzten, transcendenten Grunde zurückführt [1]).

---

in keiner Weise einverstanden gewesen sein kann, ganz außer Acht lassen konnte. Je größer das Gewicht war, welches man auf diese alttestamentliche Erzählung legte, desto mehr gewinnt die Ansicht an Wahrscheinlichkeit, daß ein Evangelium, welches überall auf den letzten Grund zurückgeht, sich auch mit ihr nicht auf die gewöhnliche Weise abgefunden hat, und daß seine doch offenbar der gewöhnlichen Vorstellung nicht günstige Aeußerung schwerlich so ganz naiv verstanden werden darf. Im Gegentheil hätte der Evangelist sich nothwendig ausdrücklich gegen einen Schein verwahren müssen, den seine Aeußerung, wie ihm selbst unmöglich entgehen konnte, bei allen denjenigen erregen mußte, die in den Gegensätzen jener Zeit lebten.

1) Reuß faßt auch darin den johanneischen Lehrbegriff als einen mystischen auf, daß der speculative Begriff Gottes in ihm nicht consequent

§. 5. Die Logosidee.

Von diesem Gesichtspunct aus schließt sich uns denn auch die Idee des Logos in ihrer vollen Bedeutung auf.

Die Mittheilung der höchsten Erkenntniß und Religion kann nur durch eine übermenschliche Person geschehen, die mit dem unendlichen Geiste in der nächsten, unmittelbarsten Verbindung

---

durchgeführt sei, sondern von der vulgären, oder geradezu alttestamentlichen Vorstellung oft durchbrochen werde. Die philosophische Vorstellung von einem an sich schlechthin unerkennbaren und unvorstellbaren Gotte, der dem menschlichen Denkvermögen nur dadurch erreichbar wird, daß dieses die Gesammtheit der ihm zukommenden Merkmale, welche real in ihm enthalten und verborgen sind, speculativ von seinem Wesen trennt, und so dieses Wesen von einem abstracten, was es war, für sich zu einem concreten werden läßt, diese Speculation also, welche die Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften aus dem Absoluten heraustreten läßt, als eine besondere Person oder Hypostase, durch welche Uroffenbarung jede weitere Offenbarung des Göttlichen, jedes Schaffen und Entstehen, jede Berührung des Göttlichen mit dem Geschaffenen geschieht, soll zwar nicht rein jüdischen Ursprungs gewesen sein, wohl aber im Judenthum Boden und Gedeihen gefunden haben. Aus ihr soll der Evangelist die Idee von der Unerkennbarkeit Gottes, als die Basis der Logoslehre, entnommen (1, 18. 6, 46), und dieselbe in einen bewußten Gegensatz zu den alttestamentlichen Erzählungen von Offenbarungen Gottes vor Auge und Ohr gesetzt, diese ausdrücklich auf die zweite Hypostase zurückgeführt haben (vgl. 12, 41). Aber schon diese erste speculative Prämisse sei nicht rein und consequent festgehalten. „Sonst könnte ja von Gott an sich überhaupt nicht die Rede sein (??), sondern nur von der offenbarenden Hypostase, dem Logos." Aber weil die jüdische Theorie nicht das volle Uebergewicht über die biblische Vorstellung erhalten habe, dürfe es nicht auffallen, wenn trotz jener Prämisse Johannes von Gott selbst sehr positive und concrete Merkmale anzugeben weiß (a. a. O. S. 13 ff.). Ich kann die geschichtlichen Voraussetzungen über die höhere jüdische Theologie, die hier gemacht werden, nicht theilen, sehe aber, auch hiervon abgesehen, in der That nicht ein, wie auf jenem Standpunct von Gott an sich überhaupt nicht einmal die Rede sein konnte, da man sich doch wenigstens dessen bewußt sein mußte, daß die zweite Hypostase nicht der höchste Gott selbst sei, den man also als ansichseiend voraussetzen konnte, so wenig man etwas Bestimmteres über ihn aussagen konnte. Das Wahre, was in dieser Behauptung liegt, glaube ich in der angegebenen Weise angemessener ausgedrückt zu haben.

steht. Das Christenthum ist dadurch zu der allerhöchsten Bedeutung erhoben, daß nicht etwa der von keiner Sünde berührte Urmensch, noch ein Engel oder sonst ein übermenschliches Wesen von untergeordnetem Range, sondern der eingeborene Sohn Gottes selbst in der Person des Erlösers auf Erden erschienen ist und der Menschheit das ewige Leben vermittelt hat (3, 16). Es ist demnach nicht bloß in dem Umkreise der Menschheit und ihrer Geschichte, es ist in dem gesammten Gebiet des geistigen Seins, im Himmel wie auf der Erde die höchste, allein dem Wesen Gottes angemessene Religion.

Der Logos ist dazu befähigt; denn er allein steht in der unmittelbarsten Verbindung mit Gott. Er ist im Anfang bei ihm, ehe die Welt war, und an seinem Busen unmittelbar auf den Vater gerichtet, dessen Anblick nur ihm vergönnt ist [1]). Der Eingeborene ist als solcher gleichen Wesens mit Gott, er ist selbst Gott. Die Aussage des Gottesnamens von anderen Wesen, als dem Urwesen selbst, war im christlichen Alterthum vielfach Gegenstand der Controverse. Selbst in einer so judaistischen Schrift, wie die johanneische Apokalypse, wird der Jehovaname dem Messias und den Gerechten beigelegt [2]). Das 4te Buch des alten, ebionitischen Ke-

---

1) 1, 1. 2. 18. 5, 37. 6, 46. 17, 5. Vgl. auch 3, 11. 32. Die Valentianer lehren bei Irenäus 1, 2, 5 von Gott: *καὶ οὔκ ἔστιν οὔτε ἰδεῖν, οὔτε ἀκοῦσαι αὐτὸν, ἢ διὰ μόνου τοῦ μονογενοῦς γινώσκεται.* Während Gott *ἀκατάληπτος* ist, so ist der Eingeborene *τὸ καταληπτὸν αὐτοῦ, ᾧ δὴ ἴσος ἐστί.* Exc. ex scr. Theod. §. 23 von dem Soter: *τάχα δὲ τὸ πρόσωπόν* (*τοῦ θεοῦ*) *ἐστι μὲν καὶ ὁ υἱός. ἐστὶ δὲ καὶ ὅσον παταληπτὸν τοῦ πατρὸς δὲ υἱοῦ δεδιδαγμένοι θεωροῦσι· τὸ δὲ λοιπὸν ἄγνωστον ἐστὶ τοῦ πατρός.*

2) 3, 12. 19, 12. 13. — 3, 12. 14, 1. Vgl. die gehaltvolle Abhandlung Zeller's: Beiträge zur Einleitung in die Apokalypse, Theol. Jahrb. 1842, H. 4, S. 710 ff. Hier wird mit Recht behauptet, daß aus dem Jehovanamen noch keine Jehovanatur folgt, wie nach einer talmudischen Tradition (bei Eisenmenger Entd. Judth. I, 449) drei Dinge mit dem Jehovanamen belegt werden, die Gerechten, der Messias und Jerusalem. Ich kann in den Prädicaten *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* (3, 14), *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος* (1, 18. 2, 8. 22, 13)

rygma des Petrus handelte wahrscheinlich nach der Rec. III, 75 erhaltenen Inhaltsanzeige über den Gebrauch des Gottesnamens in der Mehrheit, nämlich in der h. Schrift, und suchte mit demselben den strengen Monotheismus zu vereinigen[1]). In einem späteren Abschnitt der pseudoclementinischen Litteratur, in welchem bereits ein gnostisches System, das basilidianische, bestritten wird (Rec. II), erfahren wir bereits die Anwendung, welche die Gnostiker von einer solchen weiteren Ausdehnung des Gottesnamens machten, indem sie mit dem Gottesnamen schon eine wesentlich übermenschliche, göttliche Natur verbanden. Indem sie die Schöpfung der materiellen Welt zunächst auf untergeordnete Wesen, Engel, zurückführten, und sich bei dieser Ansicht an die weitverbreiteten Vorstellungen von Schutzengeln der einzelnen Nationen anschlossen[2]), war eben durch diesen weiteren Gebrauch des Gottesnamens, welcher ja auch dem Engel Metatron nach rabbinischer Lehre zukam[3]), die Möglichkeit gegeben, auch diesen weltschöpferischen Engeln, unter denen der Schutzengel der jüdischen Nation den Vorrang hatte, eine höhere Natur zuzuschreiben. Sie waren ja auch wirklich von den Völkern als Götter verehrt, hatten sich als solche ausgegeben. So finden wir denn in der älteren Gnosis ein Schwanken über die wahre Natur dieser Wesen. Der Anhang zu Tertullian's Schrift de praescr. haer. c. 46 berichtet von Basilides: in ultimis quidem angelis, qui hunc fecerunt mundum, novissimum ponit Judaeorum Deum, *quem Deum negat, sed angelum dicit.* Hiermit ist wohl nichts mehr gesagt, als daß Basilides den Judengott nicht als Gott im vollen Sinne des Wortes, nicht als den höchsten Gott, anerkannt hat. In jenem Abschnitt also behauptet Simon in

---

die Präexistenz des Messias nicht einmal angedeutet finden, weil ich diese Ausdrücke nur auf die neue Schöpfung des Gottesreiches beziehe, den neuen Himmel und die neue Erde 21, 1. Der gekreuzigte Messias ist der Erstling dieses Reiches.

1) Quod quum multi dicantur Dii, unus sit verus Deus secundum testimonia scripturarum. Vgl. meine clem. Rec. u. Hom. S. 82. 87.

2) S. meine angeführte Schrift S. 134.

3) S. Gfrörer Jahrh. des Heils I, 318 f.

der Rolle des Basilides, es gebe viele Götter und unter ihnen einen unerfaßlichen und allen unbekannten, den Gott aller dieser Götter. Auf diese Vielheit von Göttern werden diejenigen Stellen des Pentateuchs bezogen, in denen der Gottesname in der Mehrheit gebraucht wird, und einer von ihnen ist durch das Loos der Gott der Juden geworden [1]). Petrus sucht dagegen in der angegebenen Weite den weiteren Gebrauch des Gottesnamens so zu erklären, daß dadurch noch keine Gottesnatur ausgesagt werde. „Neque enim quicunque *dictus* fuerit Deus continuo Deus est" [2]). Auch Menschen heißen Götter, wie Moses der Gott Pharao's genannt wird. Ueberhaupt findet ein dreifacher Gebrauch des Gottesnamens statt, entweder im vollen Sinne des Wortes für den einzigen, höchsten Gott, oder für seine Diener und Gesandten, wie die Engel, oder endlich für heilige Menschen, welche wegen ihrer Macht über die Unfrommen Götter genannt werden [3]). Indem also die Gnostiker mit dem weiteren Gebrauch des Gottesnamens auch die Annahme einer specifisch göttlichen Natur verbanden, so fragt es sich, von welchem Kriterium bei ihnen dieses Prädicat abhing. Hier bildet nun der Begriff der Zeugung, der προβολή aus dem Wesen Gottes, die Grenze. Was aus Gott erzeugt ist, ist selbst Gott, sagen die Valentinianer bei Erklärung von Joh. 1, 2 [4]). Um diesen Punct

1) Rec. II, 38. 39.

2) Ib. c. 41.

3) Ib. c. 42. Tribus igitur modis Deus quis dicitur, vel quia vere est, vel quia ei, qui vere est, ministrat et ob honorem mittentis, ut plena sit ejus auctoritas, hoc dicitur iste qui missus est, quod est ille qui misit, ut saepe factum est de angelis. — Sed et sancti homines, ut diximus, impiorum efficiuntur Dei, tamquam qui potestatem acceperint in eos vitae ac necis. Die clement. Homilien, welche schon hierin ihre Nicht-Originalität beurkunden, führen nur den zweiten Fall an (XVI, 14), indem der letzte Fall in der sogleich folgenden Debatte über die Gottheit Christi, c. 15 ff. aufgeht.

4) Irenäus I, 8, 5: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. ἀκολούθως· τὸ γὰρ ἐκ θεοῦ γεννηθὲν θεός ἐστιν. Sonst steht in demselben Capitel von den Aeonen, die in dem Prolog gefunden werden, ganz gleichbedeutend

dreht sich auch durchweg die Streitrede über die Gottheit Christi in den clementinischen Homilien (XVI, 15 ff.) [1]). Ja, noch in dem arianischen Streite wird von den Gegnern der Homousie das Ungezeugtsein Gottes im Gegensatz zu dem Gezeugtsein des Logos als der alleinige Vorzug des Vaters geltend gemacht, während die Vertheidiger der Homousie sich gerade auf die Zeugung aus dem Wesen beriefen [2]). So war z. B.

---

das gewöhnliche *προβάλλεσθαι*. Epiphanius H. XXX, 2 bezeugt es daher ausdrücklich, daß Valentin die 30 Aeonen Götter genannt habe (*οὓς καὶ θεοὺς ὀνομάζει*). Ganz denselben Grundsatz stellt Tertullian auf c. Prax. c. 26. Sermo Deus, quia *ex Deo*. Quod (si) Deus Dei, tamquam substantiva res, non erit ipse Deus, sed hactenus Deus, quia ex ipsius Dei *substantia*, quae et substantiva res est et ut portio aliqua totius. Apologet. c. 21: Hunc ex Deo prolatum didicimus et *prolatione generatum*, et idcirco filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae, nam et Deus spiritus. Adv. Prax. c. 13: Solum Christum potero Deum dicere. — Nam et radium solis seorsum solem vocabo. Vgl. auch de anima c. 6: Nihil porro *ex alio* est, nisi dum gignitur. Ueber den Begriff der *προβολή* vgl. Tert. c. Prax. c. 8, wo es erklärt wird durch prolatio rei alterius ex altera, auch Schwegler Montanism. S. 43. Novatian de trin. 11: Ut praescripsit ipsa natura hominem credendum esse, qui ex homine sit, ita eadem natura praescribit, et Deum credendum esse, qui ex Deo sit. Im directen Gegensatz heißt es Hom. XVII, 16: *τὸ γεννητὸν ὂν τὸ αὐτὸ λέγεσθαι οὐ δύναται, οὐδ' ἂν τῆς αὐτῆς οὐσίας ὁ γεγεννημένος τῷ γεγεννηκότι.* In dem Dialog c. Marcionitas heißt es p. 79, Wetst.: *ὥςπερ καὶ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ κατὰ φύσιν λέγομεν υἱὸν, τοὺς δὲ ἀνθρώπους κατὰ θέσιν λέγει ἡ γραφὴ υἱούς.*

1) S. m. clem. Rec. u. Hom. S. 255 ff.

2) Vgl. Gregor v. Nazianz Orat. I. T. I, p. 16 (bei Baur Gesch. d. L. v. d. Dreiein. I, 352): *τὰς φύσεις τέμνοντας κατὰ τὴν Ἀρείου καλῶς ὀνομασθεῖσαν μανίαν εἰς ἰουδαϊκὴν πενίαν κατακλεισθῆναι καὶ φθόνον ἐπεισάγειν τῇ θείᾳ φύσει, μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ τὴν θεότητα περιγράφοντας κτλ.* „Der ungezeugte und gezeugte Gott ist daher das stehende Thema der arianischen Schriften" (Baur a. a. O. S. 362). Dagegen nach Athanasius gehört die Zeugung zu der Natur Gottes selbst, der nicht der absolute Gott wäre, wenn er nicht von Ewigkeit den Sohn gezeugt hätte, und die Zeugung vermittelt gerade die Wesensgleichheit. Was erscheint uns demnach in

bei Basilides die ganze, die 365 Himmel erfüllende Geisterwelt durch immer fortgesetzte Emanation (προβολή) entstanden und daher selbst göttlichen Wesens [1]), ähnlich bei Valentin. Konnte sich sogar Tertullian diesen weitverbreiteten Grundsatz aneignen: wie darf es befremden, daß auch der vierte Evangelist den Logos, den eingeborenen Sohn, diese unmittelbar aus dem Wesen Gottes hervorgegangene Hypostase, als θεός bezeichnet! Der johanneische Logos ist also Gott, wenngleich nicht der einige Gott [2]), und die wesentlichsten Attribute gött-

---

den arianischen Streitigkeiten anders, als eine neue Form des alten Gegensatzes des streng judaisirenden und des gnostischen, speculativen Christenthums?

1) Vgl. Irenäus I, 24, 3: Basilides autem — in immensum extendit sententiam doctrinae suae, ostendens Nun primo ab innato *natum* Patre, ab hoc autem *natum* Logon, deinde a Logo Phronesin, a Phronesi autem Sophiam et Dynamin, a Dynami autem et Sophia virtutes et principes et angelos etc. Bei Epiphanius Haer. XXIV, 7 steht das ächt gnostische προβάλλεσθαι. Wenn sich Simon in der antibasilidianischen Disputation Rec. II, 49 gegen die gewöhnliche Vorstellung von dem Sohne Gottes als eine Gottes unwürdige, und ihn den Menschen und Thieren gleichstellende erklärt: so weiß ich nicht, durch welches Versehen ich zu der Uebersetzung S. 129 m. Schrift gekommen bin: „Gott nur habe, wie andere Menschen, d. h. nicht als himmlischer Aeon, an dem Sein und Wesen Gottes wirklich Theil habe." Man sieht also aus den angeführten Stellen deutlich, daß bei Basilides Engel und Aeonen zusammenfallen, wie auch Saturnin nach Irenäus I, 24, 2 den Judengott für einen Engel erklärte, und was daher von der Angabe des Pseudo-Tertullian zu halten ist. Dieses Zusammenfallen der Engel mit den Aeonen läßt sich auch sonst nachweisen, z. B. Ignat. ad Trall. c. 5, wo der Pseudo-Ignatius sich der vollendeten Gnosis der himmlischen Dinge rühmt; er könne angeben τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικὰς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα. Ferner lehren die Valentinianer nach Iren. I, 5, 2, der Demiurg selbst sei ein gottähnlicher Engel (θεῷ ἐοικώς). Unleugbar hat der Soter geschlechtsverwandte Engel (ὁμογενεῖς ἡλικιῶται) um sich (Iren. I, 2, 6. 4, 5), obgleich Massuet anders erklärt, und Tertullian adv. Val. c. 12 hierin eine Doppelsinnigkeit findet, da das ὁμογενεῖς sich sowohl auf die Engel unter sich, als auch auf den Soter selbst beziehen könne.

2) Den Unterschied von θεός mit und ohne Artikel giebt bekanntlich Origenes genau an, s. Lücke Comm. I, S. 301.

licher Majestät sind auf ihn übertragen. Wie der Vater in absoluter und ursprünglicher Weise Leben in sich hat, so auch der Sohn durch Mittheilung des Vaters [1]). Er greift mit der absoluten Machtvollkommenheit des Vaters in die natürliche Ordnung der Dinge ein, und seine wunderbaren Werke (ἔργα) sind der unmittelbare Reflex der Wirksamkeit Gottes [2]). Für den Logos giebt es ferner keine Schranken des Wissens; er ist wie Gott allwissend. Sein Wissen umfaßt zunächst alle himmlischen Dinge, τὰ ἐπουράνια (3, 12), die er durch eigene Anschauung erkannt hat (2, 32. 8, 38), aber auch das Irdische, die gesammten Gedanken, Gesinnungen und Entschlüsse der Menschen. Die Zeiten sind vorüber, in welchen man sich gegen die Anerkennung eines übernatürlichen Wissens Jesu in diesem Evangelium sträubte. Dasselbe zeigt sich unleugbar I, 49 f. in dem Wissen Jesu um das Gespräch des Philippus mit Nathanael unter dem Feigenbaum. Die Bedeutung, welche V. 51 diesem Wissen beigelegt wird, wäre ganz unerklärlich, wenn es nur ein natürliches wäre; Nathanael glaubt eben wegen dieses wunderbaren Wissens an die Messianität Jesu. Jesus weiß von Anfang an, was in dem Menschen ist (2, 25), erregt durch sein Wissen um die Zahl der Männer des samaritischen Weibes in dieser den Glauben, daß er ein Prophet sei (4, 19), er weiß in sich selbst (ἐν ἑαυτῷ), was den Jüngern an seiner Rede anstößig gewesen ist (6, 61), er kennt

---

1) 5, 26 f. o. S. 36, Anm. 2.

2) 5, 17 ff. 36. 10, 25. 37. 14, 10 ff. Lücke will a. a. O. II, 78 den ἔργα eine allgemeinere, das ganze messianische Amt Christi umfassende Bedeutung geben. Diese Erklärung verstößt gegen den festen Gebrauch des ἔργον, ἐργάζεσθαι für Wunderwerke 6, 30. 7, 21. 10, 33. Wir werden sehen, welche Bedeutung gerade diesem Zeugniß der wunderbaren Werke zugeschrieben wird. Diese ἔργα sind eben ein in die Augen fallendes Zeugniß, welches nur in den Wundern bestehen kann. Uebrigens ist soviel gewiß richtig, daß diese Wunder als solche an und für sich nicht außerhalb des wirklichen Zweckes des gesammten Erlösungswerkes stehen, und daher auch als solche auf die erlösende Thätigkeit Christi überhaupt hinweisen; nur muß es festgehalten werden, daß sie dieses eben schon als Wunder thun, ohne daß man die Wortbedeutung der ἔργα allgemeiner zu fassen brauchte.

von vorn herein die, welche nicht glauben und den, welcher ihn verrathen werde (6, 64. 13, 11). Er weiß von Anfang an, welchen Ausgang die Krankheit des Lazarus nehmen wird (11, 4. 15). Für sein höheres, übermenschliches Wissen giebt es absolut keine Schranken, weder in räumlicher, noch in zeitlicher Ferne, weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft, weder äußerlich noch innerlich. Ganz im Sinne des ursprünglichen Evangeliums sagt Petrus 21, 17: Herr du weißt alle Dinge, du weißt daß ich dich lieb habe. Indem der Logos so auch in seiner irdischen Erscheinung die Erhabenheit seines göttlichen Wesens offenbart, so zeigt er eben damit im Gegensatz zu allem anderen die Gleichheit seines Wesens mit Gott. Wie er der eingeborene Sohn Gottes ist, so ist umgekehrt Gott in einem ganz eminenten Sinne sein Vater, *πατὴρ ἴδιος* (5, 18), und es wird auch der bei den Synoptikern weit einfachere Ausdruck *υἱὸς τοῦ θεοῦ* 10, 36 in einer viel höheren, metaphysischen Bedeutung gebraucht. Wenn hier V. 33 die Behauptung Jesu, daß Gott sein Vater ist, bei den Juden den Vorwurf der Gotteslästerung hervorruft, weil er sich, obgleich Mensch, zu (einem) Gott mache (*ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν*): so kann mit Beidem nur dasselbe gesagt sein, Jesus ist deßhalb Gott, weil er aus Gott gezeugt, aus seinem Wesen hervorgegangen ist. Es darf somit nicht so geradezu gesagt werden, daß das Evangelium die Art und Weise des Ursprungs des Logos so ganz und gar nicht andeute, daß sich über die Entstehung des Logos bei Johannes nichts finde; er sei eben von jeher bei dem Vater (1, 1), und es handle sich somit nur darum, seine gegenwärtige, gegebene Beziehung zu diesem kennen zu lernen [1]). Der Evangelist äußert sich über diesen Punct gerade hinreichend, um in einer Zeit, welche solche Projectionen göttlicher Wesen aus dem Urwesen hinlänglich kannte, wie denn diese Vorstellungsweise auch von den orthodoxen Kirchenlehrern aufgenommen wurde und die Grundlage der kirchlichen Dreieinigkeitslehre geblieben ist, verstanden zu werden. Es ist unmöglich,

1) Köstlin a. a. O. S. 92.

in das Innere eines Lehrbegriffs, wie der johanneische, einzudringen, so lange man sich nicht entwöhnt, die Vorstellungen einer modernen Theologie in die Schriften des christlichen Alterthums hineinzutragen. Dieser Fehler ist mit Recht von Köstlin a. a. O. S. 84 ff. an Frommann's Darstellung (S. 102 ff.) energisch gerügt. Wenn man die johanneische Logoslehre aus dem Begriff Gottes als der transeunten, sein eigenes Wesen auch Anderem außer sich einbildenden und mittheilenden Liebe (S. 105) erklärt zu haben meint, wenn man ihr die Absicht beilegt, die Klippe des Pantheismus zu vermeiden, und ihm gegenüber den Theismus zu begründen, u. dergl. mehr: so trägt man allerdings Vorstellungen und Rücksichten in die johanneischen Schriften hinein, welche dem christlichen Alterthum noch ganz fremd waren, und läßt sich durch den Einfluß moderner Gnosis, wie Köstlin sagt, in der geschichtlichen Auffassung ihres Lehrbegriffs hindern. Derselbe Vorwurf trifft übrigens zum Theil auch Reuß, wenn er S. 17 von der sehr richtigen Erkenntniß, daß das Evangelium dem Logos nie eine absolute Präexistenz, eine volle Coäternität mit Gott, sondern nur einen relativen Anfang zuschreibe, dazu Gebrauch macht, das speculative System hier als ein nicht vollständig durchgeführtes darzustellen. Im Gegentheil dachten weder Gnostiker noch die älteren Kirchenlehrer daran, den Aeonen oder dem Logos in ihrer hypostatischen Selbständigkeit eine wirkliche Coäternität mit Gott zuzuschreiben. Die Valentinianer lassen das Urwesen nebst seiner, nur eine Seite seines Wesens darstellenden Ennoia in unendlichen Zeiträumen allein dasein, ehe an die *προβολή*, zunächst des Nus, gedacht ward [1]). Als man von der christlichen Logoslehre zu der Lehre einer ewigen Zeugung fortschritt, mußte man daher auch die Unterscheidung des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* entschieden verwerfen, nach welcher es eine dem Dasein der Welt vorhergehende Zeit gab, in welcher der Logos noch nicht aus dem Vater als

1) Irenäus adv. haer. I, 1, 1: *ὑπάρχοντα δ' αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, ἀΐδιόν τε καὶ ἀγέννητον ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι χρόνων.*

eine besondere Hypostase entlassen und hervorgetreten war. Wie darf man daher von der Vollständigkeit der johanneischen Speculation nur erwarten, daß sie dem Logos dieselbe Ewigkeit, wie Gott selbst, habe zuschreiben sollen [1])!

---

1) Auch die ignatianischen Briefe stellen uns dieselbe Form der Logoslehre dar, in welchen dem Logos aus demselben Grunde das Prädicat der Gottheit wiederholt gegeben wird. So die Zuschrift an die Epheser *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, ib. c. 1: *ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι θεοῦ*, c. 18: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κτλ.*, c. 19: *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου*; ad Rom. Ueberschrift: *Ἰ. Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, c. 3: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται*, c. 6: *ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου*. Wenn hier so von Christus als Gott, von dem Blut und Leiden Gottes die Rede ist, so folgt daraus noch keineswegs, daß in diesen Briefen kein hypostatischer Unterschied des Vaters und des Sohnes gelehrt werde, der Sohn im Unterschied vom Vater nicht das zur menschlichen Erscheinung sich bestimmende Subject, sondern nur das Menschliche dieser Erscheinung selbst, die menschliche Seite der Identität Gottes und Christi sei (Baur, die ignat. Briefe und ihr neuester Kritiker, eine Streitschrift gegen Hrn. Bunsen, Tübingen 1848, S. 111). Im Gegentheil wird der auch in der angeführten Stelle ad Rom. c. 3 angedeutete persönliche Unterschied beider auch sonst entschieden behauptet. Vgl. ad Magnes. c. 6: *Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη*. c. 7: *ὥσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνώμενος ὤν*. — *Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα*, besonders c. 8: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν*. Ferner ist c. 13 von der Unterordnung Christi unter Gott *κατὰ σάρκα* die Rede. Es ist kein Grund vorhanden, die vorletzte Stelle mit Baur für einen späteren Zusatz zu erklären, weil die Idee eines mit dem Logos identischen *υἱός* nicht zu der ursprünglichen Anschauung dieser Briefe passe. Im Gegentheil lassen auch diese Briefe den Logos durch eine Projection, wie das hierfür gebräuchliche *προελθεῖν* zeigt, aus dem Wesen des Vaters vor der Weltschöpfung hervorgehen. Die ignatianischen Briefe lehren die Gottheit Christi so nachdrücklich aus ganz demselben Grunde, wie das Evangelium Johannis, weil er der unmittelbar aus dem Wesen Gottes hervorgegangene Logos ist. Vgl. hierüber meine Anzeige der Baur'schen Streitschrift Hall. Allg. Lit. Ztg. 1848, Nr. 120, S. 956.

Ergiebt sich aus der geschichtlichen Betrachtung des johanneischen Evangeliums eine solche Auffassung der Logoslehre, wie sie uns in den Schriften des christlichen Alterthums seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts entgegentritt, so läßt sich aus diesem Vorstellungskreise auch das nähere Verhältniß des Logos zu dem Vater, welches ebenso als das der Gleichheit, wie als das des Unterschiedes bestimmt wird, begreifen. Es sind, sagt Köstlin a. a. O. S. 92, zwei entschiedene Standpuncte zu unterscheiden, auf welche sich der Verfasser stellt. Wenn man von der Betrachtung des Logos ausgeht, der nun einmal neben Gott steht, und sodann beide vergleicht, so findet sich, daß beide sich gegenseitig entsprechen, einander gleich sind (1, 1. 5, 17 ff.); wenn man sie aber nicht bloß vergleicht, sondern in ihr inneres, persönliches Verhältniß unter einander hineinsieht, so ergiebt sich, daß sie Eins sind, indem Jeder im Anderen ist (10, 30 ff.) Die Gleichheit des Logos mit Gott ist ausdrücklich 5, 17 ff. ausgesprochen. Dasselbe wird von Jesus mit den Worten 16, 15: Alles, was der Vater hat, ist mein, und 17, 10: und Alles, was mein ist, ist dein, und das Deine mein, ausgedrückt. Es sei jedoch wohl zu beachten, daß es nicht heißt: Alles, was der Vater ist, bin ich, nur Gleichheit der Eigenschaften, nicht des Wesens sei 16, 15 zu suchen; nur was der Vater hat, nicht was er ist, werde in die Vergleichung des Logos hineingezogen. Bei der Gleichheit der beiden Personen inhärirenden Eigenschaften ist doch das Verhältniß, in welchem jede der beiden Personen zu demselben steht, ein verschiedenes, bei dem Vater ein wesentliches, bei dem Sohne ein äußerliches, bloß mitgetheiltes. Es sei jedoch ein Hauptvorzug des pneumatischen Evangeliums, daß es nicht bei der Betrachtung dieses Verhältnisses nach der Kategorie der Gleichheit stehen bleibe, in welcher die beiden Personen immer noch auseinandergehalten, nicht verbunden werden; dieses geschehe erst durch die ausdrücklich ausgesprochene Einheit des Vaters und des Sohnes (10, 30. 38, vgl. 17, 21. 22). Diese Einheit werde durch das Sein des Sohnes im Schooße des Vaters anschaulich gemacht. „Ein Sohn, der im Arme seines Vaters ruht, ist an diesen mit seiner ganzen Subjectivität hingegeben, und scheidet nicht zwischen dem Ich des Vaters und seinem

eigenen, denn er ist in substanzieller Einheit mit ihm; der Vater aber ist an seinen Sohn gefesselt, wie an sich selbst, und fühlt sich im Innersten mit ihm Eins, denn er erblickt in dem Kinde noch keine ihm sich selbständig oder gar feindselig gegenüberstellende, sondern eine an ihn schlechthin hingegebene Persönlichkeit. — Der Vater ist vom Sohne so unzertrennlich, für den Sohn so wesentlich, als dieser es sich selbst ist; das Ich des Vaters gilt dem Sohne mit seinem eigenen Ich gleich; so sehr ist er an jenen hingegeben, wie auf der anderen Seite der Vater sich in ihm und ihn in sich wiederfindet. — Ihre Einheit ist nicht die abstracte Einheit der Zahl, sondern die concrete Einheit von Subjecten, deren jedes in sich mit dem anderen eins ist. — Origenes streifte an das Rechte an, wenn er das Verhältniß des Vaters und Sohnes mit der καρδία καὶ ψυχὴ μία der Gläubigen (AG. 4, 32) verglich; aber er ging nur bis zur Harmonie und Identität des Willens fort, während nach Johannes (ἐγὼ ἐν σοὶ καὶ σὺ ἐν ἐμοί) auf das Ich selbst zurückzugehen ist." Dadurch werde das Trinitätsverhältniß ein geistiges und damit auch ein begreifliches, wie daraus hervorgehe, daß es von Johannes mit dem Verhältniß der Gläubigen zu Gott, zu Christus und unter einander zusammengestellt werde (14, 20. 17, 11. 21 ff). In dieser Auseinandersetzung, welche im Allgemeinen von der richtigen Erkenntniß ausgeht, ist doch der Mangel der gesammten Darstellung Köstlin's zu rügen, daß nämlich die geschichtlichen Zeitvorstellungen, welche dem Evangelium zum Grunde liegen, außer Acht gelassen sind. Ist die johanneische Logoslehre wirklich eine solche, wie wir sie dargestellt haben, so ist mit ihr die innigste Wesensgemeinschaft unmittelbar gegeben, Vater und Sohn stehen allem Anderen als eine unzertrennliche Einheit gegenüber. Der Logos wäre nicht aus dem Wesen Gottes hervorgegangen, wenn er jemals in Wahrheit diese Wesensgemeinschaft aufgeben, sich außerhalb des Vaters stellen könnte, und dieser würde den Logos nicht auf diese Weise haben erzeugen können, wenn er nicht fortwährend ihm, als seinem Organ, immanent bliebe. Die ignatianischen Briefe stehen daher auch hierin dem Evangelium so nahe, indem sie gleichfalls die Einheit des Vaters und Sohnes in einer solchen Weise hervorheben, daß sie sogar den Schein einer patri-

paſſianiſchen Chriſtologie erregen konnten. Sie nennen den Erlöſer ad Eph. c. 3 τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, indem der Wille Gottes nur durch ihn repräſentirt wird, wie er denn auch c. 17 als derjenige, durch welchen allein die höchſte Erkenntniß vermittelt wird, die Gnoſis Gottes genannt wird[1]). Die Einheit Chriſti mit dem Vater hat ebenſo wie in dem Evangelium ihr Abbild in der Einheit der Gemeinde, nur daß hier dieſes Verhältniß nach der allgemeinen Tendenz dieſer Briefe näher als das des Biſchofes und der Gemeinde bezeichnet wird[2]). In dem johanneiſchen Evangelium iſt die Einheit des Erlöſers mit dem Vater auch in ſeiner hiſtoriſchen Erſcheinung eine ſo innige, daß er faſt als die ſichtbare Erſcheinung Gottes ſelbſt dargeſtellt wird. Zwar 10, 30 bezieht ſich die Einheit zunächſt nur auf die Einheit der Macht. Wer in der ſchützenden Gewalt Chriſti ſteht, iſt auch unter dem Schutze Gottes; die Macht beider fällt ganz zuſammen. Aber nach 14, 10 bleibt der Vater wirklich in ihm, und verrichtet ſelbſt die wunderbaren Werke, wie nach V. 20 die Jünger einſt erkennen werden, daß er in dem Vater iſt. Er iſt nie allein, ſondern der Vater iſt ſtets mit ihm (8, 29. 16, 32). Wenn dieſe Einheit und Gemeinſchaft ſogar ſo betont wird, daß es heißt, „wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater" (14, 9. vgl. 12, 44), wenn alſo Chriſtus allein wirklich die ſichtbare Erſcheinung iſt: ſo ſcheint es faſt, als habe der Evangeliſt ſich ſchon zu einem mit der copernicaniſchen Weltanſicht ſtimmenden Gottesbegriff erhoben, die Ferne und Nähe, die Tranſcendenz und Immanenz Gottes in das Wiſſen von ihm, in das Bewußtſein ſelbſt verlegt. Wie eben darauf auch die Lehre der Valentinianer führen könnte, daß das Innerhalb und Außerhalb des Pleroma kein äußerliches ſei, ſondern durch die Gnoſis beſtimmt werde. Irenäus ſagt von ihnen II, 4, 2. Et id quod extra, et quod intus (Pleroma) dicere eos secundum

---

1) Vgl. die oben angeführten Stellen ad Magn. c. 7 (ἡνωμένος) und ad Rom. c. 3.

1) Ad Eph. c. 5: τοὺς ἐγκεκραμένους οὕτως (τῷ ἐπισκόπῳ), ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ, καὶ ὡς ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί.

agnitionem et ignorantiam, sed non secundum *localem distantiam* [1]).

Die andere Seite des Verhältnisses, in welchem der Logos zu dem Vater steht, ist aber eine relative Ungleichheit und Unterordnung, welche sich gerade in dem zeigt, was sonst den absoluten Vorzug des Sohnes begründet. So gewiß es nur dem Logos zukömmt, das Wesen und Walten des Urwesens in seinen vollständigen Umfang zu erkennen, so ist er doch eben an dieses gebunden und ihm gegenüber durchaus nicht selbständig; er kann nur das ausführen, was ihm der Vater anweis't (5, 19 ff.); er kann nichts rein von sich selbst thun, ohne den Vater zu sehen oder zu hören (V. 30). Er ist daher von dem Vater in die Welt gesandt, und diese seine göttliche Sen-

1) Es ist zum Theil nur eine Consequenzmacherei dieses Häreseologen, wenn er a. a. O. 5, 2 so gegen die Valentinianer argumentirt: Adhuc quoque, si secundum agnitionem et ignorantiam intra Pleroma et extra Pleroma dicunt, sicut quidam ex ipsis dicunt, quoniam qui in agnitione est, intra id est, quod agnoscit; ipsum Salvatorem, quem Omnia esse dicunt, in ignorantia fuisse consentire eos necesse est. Dicunt enim eum, quum foras extra Pleroma venisset, formasse matrem ipsorum. Si igitur id quod est extra, ignorantiam dicunt universorum, exiit autem Salvator ad formationem matris ipsorum: extra agnitionem universorum factus est, hoc est in ignorantia. Die Valentinianer mußten ja gerade behaupten, der Erlöser sei vermöge seiner Erkenntniß auch in seinem Eintritt in die räumliche, materielle Welt, in Wahrheit innerhalb des Pleroma geblieben. Allerdings mußten sie durch eine solche Behauptung, nach welcher man allerdings in den Himmel nicht mit Füßen eingehen kann, in einen Conflict mit der damaligen Vorstellung von dem Himmel, als räumlich von der Erde geschieden, gerathen. Bedenkt man aber, daß sie auch die Vorstellung von den sieben Himmeln des Demiurgen aus ihrer räumlichen Aeußerlichkeit geistig umdeuteten (Irenäus I, 5, 2: *τοὺς δὲ ἑπτὰ οὐρανούς, οὐκ* (l. *οὓς*) *εἶναι νοητούς φασιν, ἀγγέλους δὲ αὐτοὺς ὑποτίθενται*): so kann man gar nicht bestimmen, wie weit schon die hellsten Köpfe unter ihnen die Consequenzen ihrer Lehren gezogen haben, und wie Vieles bei ihnen der mythischen Darstellung angehört. Gerade so läßt auch unser Evangelium den Logos auf Erden in der ungetrübtesten Gemeinschaft mit dem Vater bleiben. Ueber die Valentinianer vgl. auch Tertullian adv. Valent. c. 20.

dung wird nicht bloß ganz einfach ausgesagt [1]), sondern auch wiederholt mit dem ausdrücklichen Gegensatz, daß er nicht von sich selbst gekommen sei [2]). So ist denn auch alles das Göttliche, was er mittheilen kann, nicht bei ihm selbst ursprünglich; sondern wie er nur durch den Vater Leben in sich hat, so ist sogar seine Lehre in Wahrheit nicht seine, sondern die seines himmlischen Vaters (7, 16. 8, 28. 40. 14, 24). Der Logos redet nichts von sich selbst, sondern nur, wie ihm der Vater, der ihn gesandt hat, aufgetragen hat (12, 49). Der Sohn verzichtet völlig auf einen eigenen Willen, und sucht in allem nur den Willen und die Gebote des Vaters zu erfüllen (4, 34. 5, 30. 8, 29. 15, 10. 17, 4). Der Logos muß den Vater bitten und zu ihm beten, so sehr er der Erfüllung seines Gebetes von vorn herein gewiß sein kann (11, 41. 42. 14, 16). Alles dieses wird in dem Bekenntniß 14, 28 concentrirt: „der Vater ist größer als ich." Abgesehen von dem nicht recht durchsichtigen Zusammenhang, in welchem dieser Ausdruck steht [3]), so ist er für sich recht geeignet, das Ver-

---

1) 3, 17. 34. 5, 38. 6, 29. 57. 7, 28. 29. 33. 8, 18. 26. 10, 36. 12, 44 ff. 13, 20. 15, 21. 17, 3. 8. 21. 23. 25. Vgl. Köstlin a. a. O. S. 97.

2) 5, 43. 7, 28. 8, 28. 42: *οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλε.*

3) Man schwankt, ob in diesen Worten der Grund angegeben ist, weßhalb sich die Jünger nach dem Weggehen Jesu zu seinem Vater entweder in Betreff Jesu, oder in Betreff ihrer selbst freuen sollen. Ersteres nimmt Olshausen an: Weil ihr mich liebt, so freuet euch, daß ich zum Vater gehe, denn es ist mir selbst gut. Da nämlich der Sohn in dem Vater seinen Grund hat, von ihm ausgegangen ist, so muß auch in ihm die Sehnsucht sein, zum Vater, zu seinem Grund und Ursprung zurückzukehren. So auch Köstlin S. 98. Dagegen Lücke Comm. II, 620: „Warum ängstigten sich die Jünger über den Weggang Jesu? Offenbar, weil sie fürchteten, in ihrem schweren Berufe allein, ohne seine Hülfe, sein zu müssen. In dieser Furcht lag eine gewisse Liebe zu dem Herrn, zu dem Werke, das er ihnen aufgetragen (vgl. V. 12). Jesus sagt aber, wenn ihr mich liebtet (die Förderung des heiligen Werkes), so müßtet ihr euch nicht ängstigen, sondern sogar darüber freuen, daß ich weggehe, euer bisheriger Paraklet, euch verlasse; denn der Vater ist größer als ich, ein

hältniß des Logos zu dem Vater, welchem der Sohn einerseits zunächst steht, andererseits aber dennoch untergeordnet ist, in das rechte Licht zu stellen. Man übersieht gewöhnlich viel zu sehr die eine Seite dieses Ausspruchs, aus welcher gerade die höhere, übermenschliche Natur des Logos hervorgeht; von einem Wesen, welches innerhalb der Grenzen menschlicher Natur steht, wäre jene Aussage die nichtssagendste, die sich nur denken läßt, da sie nur etwas enthalten würde, was sich von selbst versteht. Nur von einem nicht geschaffenen, übermenschlichen Wesen, wie der Logos ist, ist es nöthig, dieses ausdrücklich zu bemerken. Andererseits wird hier die Differenz des Logos vom Vater, trotz seiner Wesenseinheit, ausdrücklich als eine quantitative, der Größe, der Macht bestimmt. Unter μείζων, sagt Baumgarten-Crusius, ist kein Vorzug des Wesens zu verstehen, sondern der Macht, des Waltens, Herrschens [1]). Was ist hiermit aber anders angedeutet, als dasselbe Verhältniß, in welches auch die Gnostiker ihre Aeonen in absteigender Linie zu dem Urwesen setzten! Es heißt von ihnen in der S. 30 angeführten Stelle bei Irenäus II, 17, 6: Ejusdem enim substantiae omnes inveniuntur cum Patre, tantum secundum *magnitudinem*, sed non secundum *naturam* differentes ab invicem, et magnitudinem complentes Patris. Auch

---

mächtigerer Schutz, als ich euch in meiner irdischen Gegenwart gewähren kann." Allein wie wäre dieses durch: εἰ ἠγαπᾶτέ με ausgedrückt, in welchen Worten nothwendig liegt, daß das Weggehen gerade für den Herrn selbst erwünscht war. Und worin könnte hierfür anders der Grund liegen, als in der innigen Verbindung, in welcher der Eingeborene zum Vater steht, vermöge welcher er den Trieb empfinden muß, an den Busen des ihn umschließenden, d. h. größeren Urwesens ganz in der alten Weise zurückzukehren? Der Vater muß ihn anziehen, weil er allein größer, umfassender ist, als der Sohn, weil daher der Platz des Sohnes wesentlich ihm zunächst ist.

1) Theol. Ausl. d. joh. Schr. II, 98. Leider war es dem verdienten Manne nicht vergönnt, dem zweiten Theile selbst die Vollendung zu geben; wie derselbe von Lic. Kimmel herausgegeben ist, enthält er meist nur unverarbeitetes Material.

hier geben uns also die Gnostiker den Schlüssel zu dem Verhältniß, in welchem der johanneische Logos zu dem Vater steht [1]).

---

1) Vgl. auch die oben angeführte Stelle Irenäus II, 13, 6. — Man kömmt nicht über eine moderne Vorstellungsweise zu der rein geschichtlichen Betrachtung hinaus, wenn man mit Frommann das ganze Verhältniß des Logos zu dem Vater mit so allgemeinen Kategorien, wie Licht, Leben, Liebe erschöpft zu haben glaubt. „So zeigt sich denn, daß dem Logos darum das Prädicat Gott beigelegt wird, weil er wie Gott selbst seiner immanenten Natur nach ursprünglich und wesentlich Leben und Licht und in Bezug auf Anderes außer ihm Liebe ist (S. 129). Man habe nicht nöthig, die Einheit Gottes etwa durch die Annahme einer Subordination des Logos, als der einen Person in der Gottheit unter Gott, als die andere retten zu wollen, wie denn allerdings eine gewisse Abhängigkeit des Fleisch gewordenen Logos gelehrt werde. „Denn nach dem gesammten biblischen Lehrbegriff wird dem Logos in seiner jenseitigen Existenz gleiche Gottheit und also auch gleiche Würde mit dem Vater zugeschrieben." Da nun aber eine kritische Geschichtsforschung nicht nur nicht in dem gesammten biblischen Lehrbegriff, sondern nicht einmal in einer einzigen neutestamentlichen Schrift, ja nicht einmal in der folgenden dogmatischen Entwickelung der drei ersten Jahrhunderte, wo man nicht eben den persönlichen Unterschied überhaupt patripassianisch abschwächte, eine solche Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater finden kann, nach welcher jedes Subordinations-Verhältniß aufgehoben wäre: so wird man auch aus den angeführten Stellen, welche sich keineswegs bloß auf den fleischgewordenen Logos beziehen, sondern auch auf die Sendung des Logos vor seiner Fleischwerdung selbst, nur auf ein Verhältniß der Unterordnung des Logos unter den Vater schließen dürfen. Die Behauptung S. 135, daß Gott in dem mit ihm innig verbundenen Logos sich selber offenbar und seiner bewußt wird, enthält etwas Wahres, sofern nämlich die ganze Bedeutung des Logos bei Johannes sich darin concentrirt, daß er das Wissen um den höchsten, absoluten Gott der Welt mittheilt. — Wer in der ältesten Dogmengeschichte bewandert ist, wird es durchaus nicht auffallend finden können, daß der eingeborene Sohn bei Johannes in einem dienenden Verhältniß zu Gott steht, sein διάκονος ist, wie Köstlin S. 97 sagt. Bei Basilides wird der Monogenes gerade deßhalb, weil er bei dem Werke der Erlösung thätig ist, auch geradezu der διάκονος, das πνεῦμα διακονούμενον des höchsten Gottes genannt. Vgl. Irenäus I, 24, 3: Innatum autem et innominatum Patrem — misisse primogenitum Nun suum, et hunc esse, qui dicitur Christus. Clem Al. Str. II, c. 8 p. 375, wo der Archon bei der Taufe Jesu die Stimme des dienenden Geistes vernimmt.

§. 6. Der Paraklet.

Da wir dasjenige erschöpft haben, was den Logos an sich, nach seinem Verhältniß zu Gott betrifft, alles Andere aber, was sich auf sein Geschäft, seine Wirksamkeit bezieht, über die Grenzen der metaphysischen Grundlage des johanneischen Lehrbegriffs hinausgeht: so können wir jetzt zu der dritten göttlichen Hypostase übergehen, welche nach der Rückkehr des Logos zu dem Vater in die Geschichte der Religion eingreift, dem Paraklet. Es kann keinem Zweifel mehr unterworfen sein, daß der Paraklet nicht etwa ein unpersönliches Princip, sondern gerade wie der Logos eine persönliche Hypostase ist [1]). Es wiederholt sich bei ihm ganz dasselbe Verhältniß zu Gott, welches bei dem Logos stattfand. Auch der Paraklet steht entschieden in Abhängigkeit von dem Vater und dem Logos, indem seine Sendung und Mittheilung bald auf den Vater (14, 16. 26), bald auf den Sohn zurückgeführt wird (15, 26. 16, 7). Beides würde schon an sich wegen des innigen Verhältnisses, welches zwischen diesen beiden Personen stattfindet, nach welchem der beiderseitige Wille nie auseinandergehen und auseinanderfallen kann, nicht im Widerspruch stehen. Außerdem aber geht aus einigen Stellen hervor, daß auch hier der Vater in letzter Instanz das alleinige selbständige Agens ist. Das Kommen des Paraklet ist zwar durch die Heimkehr Jesu bedingt, und nach derselben will er ihn senden (16, 7); der Antheil, den der Sohn an der Sendung hat, braucht aber in nichts weiter, als in der an den Vater

---

Exc. ex scr. Theodoti §. 16: *καὶ ἡ περιστερὰ δὲ σῶμα ὤφθη, ἣν οἱ μὲν τὸ ἅγιον πνεῦμά φασιν, οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου τὸν διάκονον.* Auch Clemens von Alexandrien nennt den Sohn Paedag. I, 2. p. 80: *πατρικῷ θελήματι διάκονος.*

1) Vgl. die gründliche Auseinandersetzung Köstlin's S. 109. Es erhellt dieses mit Evidenz daraus, daß der Paraklet anderen Personen, wie Christo und den Aposteln, coordinirt wird (14, 16 *ἄλλον παράκλητον*. 15, 26. 27, wo er und die Apostel für den Herrn Zeugniß geben sollen), daß er ferner reden soll, was er *gehört* hat, und das den Jüngern verkünden, was er von dem Logos entnommen hat (16, 13. 14).

gerichteten Bitte (14, 16) zu bestehen, in Folge welcher der Vater den Geist der Wahrheit im Namen des Sohnes sendet (14, 26). Die Abhängigkeit desselben von dem Sohne ist daher nur eine mittelbare, wie besonders aus der Stelle 16, 13—15 hervorgeht. Wie schon der Logos, so wird auch der Geist nichts von sich selber reden, sondern aussprechen, was er gehört hat, und das Zukünftige verkündigen. Er wird, sagt Jesus, mich verherrlichen, weil er von dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen wird. Alles, was der Vater hat, ist mein; deßhalb sage ich, er wird von dem Meinen nehmen, was er euch verkündigen wird. Offenbar wird hier gesagt, daß der Paraklet nur in uneigentlicher Weise den Inhalt seiner Verkündigung von dem Sohne entnehmen wird, nur sofern Alles, was der Vater hat, auch ihm angehört. Was nun die Art und Weise seines Ursprungs betrifft, so wird unsere Ansicht über den Ursprung des Logos aus Gott gerade hier vollständig bestätigt. Es ist nämlich ausdrücklich von einem Hervorgehen des Paraklet aus Gott die Rede (15, 26: ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται), und es wird somit entschieden dieselbe Emanation gelehrt, durch welche die Gnostiker ihre Aeonen, die älteren Kirchenlehrer den Logos und auch den heil. Geist aus Gott entstehen ließen [1]).

---

1) Vgl. Tertullian adv. Prax. c. 7: Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo *procedit* (vgl. c. 8: omne quod *prodit* ex aliquo). Novatian de trin. c. 31: Hic ergo — processit ex patre; et qui in patre fuit, quia ex patre fuit, cum patre postmodum fuit, quia ex patre processit. — Deus utique procedens ex Deo secundam personam efficiens. Clemens Al. Str. V, 553 A. προελθὼν δὲ ὁ λόγος. Athenagoras Leg. c. 10 gebraucht das Wort προέρχεσθαι von dem Hervortreten des λόγος προφορικός. Man wird gewiß dem ἐκπορεύεσθαι bei Johannes nur dieselbe Bedeutung zuschreiben können. Auch Theodorus von Mopsuestia hebt zu unserer Stelle hervor, daß der Geist nach ihr aus dem Wesen des Vaters seine Subsistenz hat, daß hier nicht von einer bloßen ἀποστολή, sondern von einer φυσικὴ πρόοδος die Rede ist, welche daher auch dem heiligen Geist ausschließlich zukömmt (s. Theod. episc. Mops. in N. T. Comm. quae reperiri potuerunt collegit Otto Fridol. Fritzsche, Turici 1847, p. 38).

Nach Köstlin freilich (a. a. O. S. 110 ff.) würden die Worte nicht sowohl einen einmaligen Act, als vielmehr ein dauerndes, stetiges Ausgehen bedeuten. Lücke erklärt das Präsens von dem zeitlosen Wesen des Geistes, sofern er das πνεῦμα τοῦ θεοῦ, τοῦ πατρός ist. So sei es keine weltliche, sondern die reine heilige Gotteskraft (Comm. II, 645). Baumgarten-Crusius dagegen meint, die Worte seien ebensowenig von einem metaphysischen Ausgehen des heiligen Geistes als Person zu verstehen (von dieser sei ja gar nicht die Rede), als vom bloßen Gesendetsein, d. i. Mittheilung, κοινωνία desselben. Auch ἐξέρχεσθαι 13, 3. 16, 27 bedeute mehr als gesendet sein; die Formel bezeichne die Natur dieses Geistes: gottverwandt, gottesartig, gleich ἅγιον 14, 26. Das Präsens werde gebraucht, weil es eben eine Eigenschaft bezeichnen solle [1]). Ich glaube, daß das Präsens sich auch bei der Annahme eines zeitlichen Hervortretens deßhalb vollkommen erklärt, weil τὸ πνεῦμα — ἐκπορεύεται eine bloße Erklärung des παράκλητος ist, die ganz außerhalb der bestimmten Verbindung und Beziehung des Satzes steht. Würde es überdieß noch feststehen, daß der Paraklet erst mit dem Tode Jesu als selbständige Hypostase hervortritt, προφορικός wird, so wäre man schon dadurch genöthigt, das ἐκπορεύεται nicht so zu erklären, daß damit der Act eines einmaligen Hervortretens in Widerspruch gerathen könnte. — Doch zuvor kömmt noch eine eigenthümliche Ansicht über den johanneischen Paraklet in Betracht, wie sie von Reuß in der öfter erwähnten Abhandlung S. 63 ff. aufgestellt ist. Wenn Gott selbst, sagt Reuß 4, 23, nach seinem eigensten Wesen πνεῦμα genannt wird, wenn im 1. Briefe 4, 12 von πνεύματα in der Mehrheit die Rede, und hier τοῦ θεοῦ und ἐκ τ. θ. vollkommen gleichbedeutend seien, wenn ferner 7, 39 ausdrücklich gesagt werde, οὔπω ἦν πνεῦμα ἅγιον, was doch unmöglich heißen könne, der heilige Geist habe überhaupt noch nicht existirt, so daß er Gott selbst abgesprochen würde [2]), wenn Chri-

1) Theol. Ausleg. II, 108.

2) Reuß kann sich also ein solches Trinitätsverhältniß nicht denken, wie es sich doch thatsächlich bei Tertullian vorfindet, wonach der heilige

stus nach 20, 22 den Jüngern den heiligen Geist durch Anhauchen mitgetheilt habe: so seien dieses (und Anderes, was sich zum Theil nur auf die Briefe bezieht, wie das χρῖσμα 1 Joh. 2, 20. 27) Bestimmungen, welche mit einer besonderen Persönlichkeit des Geistes nicht im Einklang zu stehen scheinen. Wenn gleichwohl der Paraklet in den Stellen, welche sich auf seine Wirksamkeit beziehen, überall als Person behandelt werde: so sollen wir auch in dieser Lehre wieder denselben mystischen Charakter der johanneischen Theologie erkennen, in welche nur Fragmente einer durchgeführten Speculation aufgenommen werden. In jenen Stellen soll sich die ältere, unphilosophische Anschauung erhalten haben, diese Stellen sollen den Beweis dafür liefern, daß die Philosophie, welcher überhaupt die dogmatischen Prämissen bei Johannes angehören, angefangen habe, sich auch dieses Stoffes zu bemächtigen und ihm ihre Form aufzudrücken. Bei unverkennbarer Tendenz zur speculativen Ansicht sei doch der Standpunkt der letzteren noch nicht errungen. Nur sei der Evangelist sich dieses inneren Widerstreites zweier verschiedener Anschauungsweisen nicht bewußt gewesen. Das Zugeständniß, daß der Paraklet als bestimmte Person vorgestellt sei, wird aber bald genug von Reuß fast zurückgenommen. Wenn Jesus 14, 15 — 17 den Jüngern die Sendung eines anderen Paraklet verheiße, und dann doch V. 18 ff. unmittelbar fortfahre, von seinem eigenen geistigen Kommen zu reden, so zeige sich eine durchgreifende Analogie zwischen dem Kommen Christi und des Paraklet. Da hier nur von einem geistigen Einwohnen Gottes und Christi die Rede sei, der Paraklet aber der Geist des Vaters und Sohnes ist, so schließt Reuß, wir haben offenbar in ihm nur wiederum die theologische Formel, welche Begriffe lösend und hypostasirend die einfachere Darstellung des Verhältnisses zwischen den Jüngern und ihrem verklärten Meister in die Sphäre der Speculation zu erheben strebt. Derselbe Gedankenproceß, der aus der abstracten Idee der Gottheit die Person des Logos herausgefunden und in concreter

---

Geist erst substanziell in dem Logos enthalten ist, ehe er nach dem Ablauf der Wirksamkeit desselben in persönlicher Selbständigkeit hervortritt.

Bestimmtheit hingestellt hat, findet hier weiter aus der abstracten Idee der geistigen Gemeinschaft zwischen dem Logos und den Seinigen die Person des Paraklet heraus und versucht wenigstens, sie ebenso concret hinzustellen. Allein dieses werde nicht so vollständig erreicht, als jenes, weil in diesem Stücke nicht wie dort ein philosophisch fertiger Sprachgebrauch bereits vorlag. Es wird zwar nicht geleugnet, daß der exegetische Wortverstand für die Trennung der Personen ist, besonders auffallend sei dieselbe 16, 12 ff., wo Jesus eine weitere Belehrung für den Augenblick versagt und deßhalb auf den Paraklet verweist. Und allerdings tritt die persönliche Differenz gerade an dieser Stelle so bestimmt hervor, daß die Gründe unmöglich genügen können, mit welchen Reuß ihre Beweiskraft zu beseitigen versucht. Erstens sei festzuhalten, daß das, was der Geist zu lehren hat, wesentlich nichts durchaus Neues sein kann; sein Lehren sei nach 14, 26 ein Erinnern und beruhe auf der Thatsache, daß die göttliche Belehrung eben um ihrer Tiefe willen nur durch fortlaufende göttliche Exegese ergründet und verstanden werden könne. Diese Exegese müsse sich stets als solche erweisen, müsse zeigen, daß was sie lehrt eben schon ursprünglich geoffenbart war, ein Gesichtspunct, den das N. T. selbst dem Alten gegenüber festhalte. Die Offenbarung Jesu gilt als eine vollkommene (12, 50. 15, 15. 17, 6 ff.); künftige Belehrungen gestalten sich als Belehrungen über Künftiges (16, 13. vgl. 1 Bf. 2, 27), d. h. als Anwendungen der ursprünglich geoffenbarten Wahrheiten auf künftige Begegnisse, Fragen und Zweifel. Endlich werde der scheinbare Gegensatz 16, 25 wieder aufgehoben, wo Christus sich selbst als dem künftig Lehrenden eben das zuschreibe, was er dort anscheinend von sich ablehnend einem Anderen übertragen habe. Allein was das Letzte betrifft, so hat Reuß übersehen, daß die unmittelbare Belehrung durch Christum erst mit dem Wiedersehen eintritt, in jeder anderen Zeit also ein Anderer seine Stelle vertreten muß. Was Reuß aber von der göttlichen, die Offenbarung anwendenden Exegese sagt, gehört wahrlich nicht hieher, wo es sich nach den ausdrücklichen Worten des Evangeliums um ein persönliches Princip handelt, welches ja schon 14, 16 bestimmt

genug von Christus selbst unterschieden ist [1]). Ist somit nothwendig ein bestimmter, persönlicher Unterschied zwischen Christus und dem Paraklet durchgängig anzunehmen, so muß der Moment seines selbständigen Hervortretens näher untersucht werden. Es könnte für die Annahme, daß der Paraklet erst nach dem Tode Jesu persönlich hervorgetreten, zum προφορικός geworden ist, zu sprechen scheinen, wenn 7, 39 ausdrücklich gesagt wird, der heilige Geist sei überhaupt noch nicht dagewesen (oder nach einer anderen Lesart noch nicht gegeben), weil Jesus noch nicht verherrlicht sei. Auch eine Stelle, wie 16, 7, wo es heißt, wenn Jesus nicht hinweggehe, so werde der Paraklet nicht zu den Jüngern kommen können, wenn er aber heimgegangen sei, so werde er ihn senden, scheint an sich nicht etwa die Existenz des zu sendenden Paraklet bereits vorauszusetzen, sondern diese ebenfalls erst von der Rückkehr Jesu zu datiren. Wir dürfen hier noch nicht die Wirksamkeit beider Principien in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge hineinziehen, aus welcher sich sonst nachweisen läßt, daß bei Johannes dem Logos in der vorchristlichen Zeit großentheils die Functionen übertragen sind, welche sonst auf den heil. Geist zurückgeführt wurden, wie die Inspiration der Propheten. Es könnte auch Manches für die entgegengesetzte Ansicht angeführt werden, daß der Paraklet bereits vorher als persönliche Hypostase gedacht sei, ehe

---

1) Es kann auch dieses nicht einmal geradezu gesagt werden, obgleich auch Köstlin S. 110 so urtheilt, daß die Belehrung Christi 16, 25 mit der des Paraklet ganz identisch sei. Die letztere fällt mit der Erfüllung des gesammten Erlösungswerkes zusammen, und es kann daher nur von dem Parakleten eine Verkündigung des Zukünftigen gegeben werden. Wie sehr entbehrt es übrigens aller Wahrscheinlichkeit, daß die Idee des Paraklet auf diese Weise durch einen Gedankenproceß entstanden sein soll, der das Abstracte personificirt hat! Selbst wenn das Evang. Joh. in dieser Vorstellung durchaus originell sein sollte, so würde doch schon die Auffassung des Paraklet, wie sie sich in der ältesten Dogmengeschichte wirklich findet, entschieden gegen diesen Ursprung zeugen. Man kann dem Lehrbegriff einer Schrift, wie das johanneische Evangelium ist, nicht auf den Grund sehen, so lange man es nicht im Zusammenhang der urchristlichen Dogmengeschichte betrachtet.

seine specifische Wirksamkeit bezeichnet. So ist schon vor dem Weggange Jesu wiederholt von dem πνεῦμα die Rede. Der Geist unter welchem man gewöhnlich den heiligen Geist versteht, kömmt bei der Taufe auf Jesum herab (1, 32. 33). Die Wiedergeburt, welche von ihm gefordert, ist eine Geburt aus Wasser und Geist (3, 5); er hat vom Vater den Geist ohne Maaß, Beschränkung (οὐκ ἐκ μέτρου) erhalten (3, 34). Aber schon, wenn 4, 24 nachdrücklich behauptet wird, daß Gott Geist ist, wird man auf eine andere, allgemeinere Bedeutung von πνεῦμα geführt, wonach es überhaupt ein höheres, übermenschliches, geistiges Wesen bedeutet, und welche auf manche dieser Stellen angewandt werden kann (1, 32. 33. 3, 34). Jedenfalls beginnt aber die Wirksamkeit des Paraklet in dieser Bestimmtheit, des πνεῦμα ἅγιον (14, 26), erst nach dem Heimgange des Logos in der Sphäre des christlichen Bewußtseins; der heilige Geist wird erst 20, 22 von dem Auferstandenen den Jüngern durch Anhauchen mitgetheilt. Wenn man das Präsens ἐκπορεύεται 15, 26 in dem Grade hervorheben wollte, als sei durch dasselbe die Vorstellung eines erst späteren, auf den Tod Jesu folgenden Hervorgehens des Paraklet bestimmt ausgeschlossen, so ließe sich einwenden, daß auch sonst bei Johannes der Standpunct des späteren christlichen Bewußtseins in die Reden Jesu offenbar hineinspielt. Wie könnte sonst schon in dem Gespräch Jesu mit Nikodemus (3, 13) gesagt werden: Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer des Menschen Sohn! Wie dem aber auch sei, jedenfalls tritt die Wirksamkeit des Paraklet erst mit dem Tode Jesu ein, und es ergiebt sich von dieser Seite als wahrscheinlich, daß der Evangelist ihn überhaupt nicht früher aus dem Wesen Gottes habe hervorgehen lassen. Daher urtheilt Köstlin S. 108: „Vor dem Heimgange Jesu zum Vater ist also, wenn man von der Welt zu Gott hinaufsieht, das πνεῦμα im Vater und Sohn verschlossen, oder es ist noch gar nicht, und andererseits, wenn man Vater und Sohn für sich betrachtet, seinem Gehalte nach in Beiden vorhanden, aber von ihnen noch nicht als besondere Hypostase unterschieden." So vieles sich jedoch für diese Ansicht sagen läßt, und so gewiß diese Vorstellung in dem Montanismus eine geschicht-

liche Analogie finden würde: so muß doch auch die andere Möglichkeit angenommen werden, daß der Paraklet zwar in einem bestimmten Moment nach dem Logos aus dem Vater προφορικῶς hervorgetreten, und erst in der christlichen Welt, seit dem Tode Jesu seine Wirksamkeit begonnen habe, aber doch nicht erst in dem Moment hypostatisch geworden sei, in welchem seine Thätigkeit begann. Diese Vorstellung würde nach Analogie des valentin. Systems zu denken sein, in welchem selbst diejenigen Aeonen, welche außer den 30 des eigentlichen Pleroma projicirt werden, und die die Störung der Harmonie im Lichtreich aufhebende, zu Gott zurückführende Reihe darstellen, vor dem Beginn der irdischen Geschichte existiren. In dem johanneischen Evangelium würde freilich mit der vorgeschichtlichen, mythologischen Geschichte der Aeonen auch ein Grund wegfallen, durch welchen die Präexistenz des Paraklet nothwendig gefordert wurde. Jedenfalls betrifft diese Frage nicht das eigentliche Wesen der johanneischen Theologie, und es wird in der Art und Weise der Wirksamkeit des Paraklet und seines Verhältnisses zum Logos nicht das Geringste geändert, mag ihm nun eine persönliche Präexistenz zugeschrieben sein oder nicht. Die Stelle 14, 26, in welcher von seinem Ursprung die Rede ist, läßt uns hierüber ohne Entscheidung, und selbst, wenn nach 7, 39 vor dem Tode Jesu der Geist noch nicht dagewesen sein sollte, so kann dieses ja sehr wohl in der Beschränkung auf die Welt und Menschheit, in welcher er noch nicht vorhanden war, gesagt sein.

Für eine so bestimmte Vorstellung, wie die des Paraklet ist, sind wir nicht bloß auf das Evangelium Johannis beschränkt, und schon aus diesem Grunde nicht genöthigt, ihren Ursprung, wie Reuß versucht, rein psychologisch aus einem das Abstracte objectivirenden Gedankenproceß abzuleiten; sondern es tritt uns diese Idee auch sonst in der christlichen Dogmengeschichte entgegen, und wir können nur dann mit Sicherheit die Frage entscheiden, ob sie überhaupt bei Johannes ursprünglich ist, oder ob sich der Evangelist mit ihr an Zeitvorstellungen anschloß, wenn wir die verwandten Vorstellungen in Vergleichung gezogen haben. Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist man jetzt im Allgemeinen

einig. Der Ausdruck bezeichnet überhaupt einen zur Hülfe Gezogenen, einen Beistand, und zwar besonders einen gerichtlichen, einen Sachwalter, advocatus. So wird bei Philo der Logos als Helfer, Fürsprecher bei Gott παράκλητος genannt [1]). So werden in dem Anhang zum Brief des Barnabas c. 20 unter denjenigen, die auf dem Wege der Finsterniß wandeln, πλουσίων παράκλητοι, d. h. Leute, welche die Sache der Reichen zum Nachtheil der Armen (πενήτων ἄνομοι κριταί) verfechten, aufgeführt. War es nun nach Matth. 10, 20 gerade der Geist Gottes, welcher in Zeiten der Verfolgungen unmittelbar die Vertheidigung der vor Gericht gezogenen Christen führte, so lag es nahe, eben ihn vorzugsweise in dieser Hinsicht als παράκλητος zu bezeichnen. Und dieser Ursprung der Benennung wird denn auch noch durch die späteren, ausgebildeteren Formen dieser Vorstellung bestätigt. So heißt es in dem Schreiben der Gemeinden zu Vienna und Lugdunum an die asiatischen Gemeinden bei Eusebius H. E. V, 1 von dem Märtyrer Vettius Epagathus: ἀνελήφθη καὶ αὐτὸς εἰς τὸν κλῆρον τῶν μαρτύρων, παράκλητος Χριστιανῶν χρηματίσας, τὸ πνεῦμα πλεῖον τοῦ Ζαχαρίου. Es ist nicht bloß der Montanismus, bei welchem wir den Namen des Paraklet für eine göttliche Hypostase finden. Auch in dem valentinianischen System tritt der Paraklet zunächst ausdrücklich als einer von den 30 Aeonen auf, welche zuerst in immer absteigender Linie aus dem Urwesen hervorgehen, als der erste von den 12 Aeonen, die durch die vierte Syzygie des Anthropos und der Ekklesia hervorge-

---

1) Selbst das Gewissen wird von Philo παράκλητος genannt, s. Gfrörer Philo und die alex. Theosophie I, 212. Gewöhnlich ist der Ausdruck aber bei ihm kein Prädicat des Logos (s. ebendas. S. 278 ff.). In der hier angeführten Stelle de vita Mosis II, 155. Mangey. heißt es: ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν. Das israelitische Volk hat drei Fürsprecher (παράκλητοι) bei Gott, die Güte und Liebe des Vaters selbst, die Heiligkeit der Patriarchen, ihre eigenen Fortschritte in der Tugend (de execrationibus II, 436).

bracht wurden [1]). Außerdem begegnet uns dieser Name noch als Bezeichnung des letzten Aeon, welcher aus den Beiträgen des ganzen Pleroma entsteht, des Soter. Als der obere Christus, welcher von dem Monogenes mit dem heiligen Geist, als seiner weiblichen Ergänzung hervorgebracht wurde, der hülflosen Achamoth in ihrer Verlassenheit eine Gestalt, wenngleich noch ohne Bewußtsein, gegeben hatte [2]), ging er wieder in das Pleroma zurück. Da aber wegen dieses Mangels des Bewußtseins eine weitere Hülfe von oben nöthig wurde, so sandte er, weil er natürlich zögerte, zum zweiten Mal herabzusteigen, an sie als Paraklet den Soter [3]) ab, durch welchen sie die Gestalt des Bewußtseins, die *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν* erhielt. Der Grund, weßhalb hier gerade der Soter Paraklet genannt wird, ungeachtet schon ein anderer Aeon diesen Namen erhalten hatte, liegt auf der Hand, weil er nämlich der verlassenen Achamoth Beistand und Hülfe leistet. Dasselbe geht auch aus der Darstellung der Theodotianischen Excerpte §. 23 hervor: *τὸν παράκλητον οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὸν Ἰησοῦν λέγουσιν· ὅτι πλήρης τῶν αἰώνων ἐλήλυθεν, ὡς ἀπὸ τοῦ ὅλου προελθών· Χριστὸς γὰρ καταλείψας τὴν προβαλοῦσαν αὐτὸν σοφίαν* [4]) *εἰσελθὼν*

---

1) Irenäus I, 1, 2 (vgl. Epiphanius H. XXXI, 5): *τὸν δὲ Ἄνθρωπον καὶ αὐτὸν προβαλεῖν μετὰ τῆς Ἐκκλησίας αἰῶνας δώδεκα, οἷς ταῦτα τὰ ὀνόματα χαρίζονται, παράκλητος καὶ πίστις κτλ.*

2) Ib. I, 4, 1: *μορφῶσαι μόρφωσιν, τὴν κατ' οὐσίαν μόνον, ἀλλ' οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν.*

3) Ib. I, 4, 5: *τὸν παράκλητον δὲ ἐξέπεμψεν αὐτὴν* (l. *αὐτῇ*), *τουτέστι τὸν σωτῆρα, ἐνδόντος αὐτῷ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ πατρὸς καὶ πᾶν ὑπ' ἐξουσίαν παραδόντος καὶ τῶν αἰώνων δεόμενος* (l. *δὲ ὁμοίως*), *ὅπως ἐν αὐτῷ τὰ πάντα κτισθῇ, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, θρόνοι, θεότητες, κυριότητες.*

4) Diese Lehre des Theodotus scheint von der gewöhnlichen Lehre der Valentinianer entschieden abzuweichen, nach welcher der Aeon Christus mit dem heiligen Geist unmittelbar von dem Monogenes ausgegangen ist. Nach §. 31 gebiert die Sophia, welche durch ihr übermäßiges Verlangen nach Erkenntniß in Unwissenheit und Gestaltlosigkeit verfällt, eine Negation, einen trüben Reflex des Wissens, ein *κένωμα γνώσεως, ὅπερ ἐστὶ σκιὰ τοῦ ὀνόματος, ὅπερ ἐστὶν υἱὸς, μορφὴ τῶν αἰώνων· οὗτος τὸ κατὰ μέρος ὄνομα τῶν αἰώνων ἀμέλει ἐστὶ*

εἰς τὸ πλήρωμα ὑπὲρ τῆς ἔξω καταλειφθείσης σοφίας ᾐτήσατο τὴν βοήθειαν· καὶ ἐξ εὐδοκίας τῶν αἰώνων

τοῦ ὀνόματος. Dieser Christus gehört also nicht selbst dem Pleroma an, sondern ist nach dem allgemeinen Gesetz (auch bei Clemens Str. IV, p. 509): ὅσα ἐκ συζυγίας προέρχεται, πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνες, weil nur aus der Sophia hervorgegangen, eine bloße εἰκὼν τοῦ πληρώματος, wie ihn Theodotus ausdrücklich nennt (§. 32). Wenn er also gleichwohl in dem Pleroma, wohin er sich, um Hülfe für seine Mutter zu erflehen, erhebt, zurückgehalten wird (οὗτος δὲ καταλείπας τὴν μητέρα, ἀνελθὼν εἰς τὸ πλήρωμα ἐκρατήθη ὥςπερ τοῖς ὅλοις, οὕτω δὲ καὶ τῷ παρακλήτῳ), so gehört er ihm doch immer noch nicht wesentlich an, bleibt ein Adoptivsohn, und der Erstling von dem, was außerhalb des Pleroma ist. Vgl. §. 33: υἱόθετος μέντοι γέγονεν ὁ Χριστὸς, ὡς πρὸς τὰ πληρώματα ἐκλεκτὸς γενόμενος καὶ πρωτότοκος τῶν ἐνθάδε πραγμάτων. Er ist das Vorbild der Kirche, d. h. alles Höheren auf der Erde, was sich von dieser nicht angemessenen Gemeinschaft erhebt, und sein bereits weit tieferes Abbild ist der Demiurg. Ebdas.: ἡ δὲ ἐκκλησία, καρποὶ αὐτοῦ Χριστοῦ, φασὶ, τὸ ἀνοίκειον φυγόντες, συσταλέντος εἰς τὸ πλήρωμα, ἐκ τῆς μητρῴας γενομένου ἐννοίας· ἡ μήτηρ αὖθις τὸν τῆς οἰκονομίας προηγάγετο ἄρχοντα, εἰς τύπον τοῦ φυγόντος αὐτὴν κατ' ἐπιπόθησιν αὐτοῦ (τοῦ?) κρείττονος ὑπάρχοντος, ὃς ἦν τύπος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων. Wenn im Folgenden die Lehre des Theodotus so dargestellt wird, als habe dieser Jesus sich entäußert, das Pleroma mit den anderen Engeln des vorzüglichen, d. h. pneumatischen Samens verlassen, um die pneumatischen Naturen auf der Erde zu erlösen, von diesen Engeln sich aber dadurch unterscheidet, daß er selbst als aus dem Pleroma hervorgegangen, einer Erlösung nicht bedarf, während sie nur mit erlöst'en Seelen wieder zurückkehren dürfen (§. 35: ἐπεὶ ἄγγελος ἦν, τοῦ πληρώματος τοὺς ἀγγέλους τοῦ διαφέροντος σπέρματος συνεξήγαγεν ἑαυτῷ, καὶ αὐτὸς μὲν τὴν λύτρωσιν ὡς ἀπὸ πληρώματος προελθὼν εἶχεν. τοὺς δὲ ἀγγέλους εἰς διόρθωσιν τοῦ σπέρματος ἤγαγεν. — ἄφεσιν ἡμῖν αἰτοῦνται, ἵνα συνεισέλθωμεν αὐτοῖς· σχεδὸν γὰρ ἡμῶν χρείαν ἔχοντες ἵνα εἰσέλθωσιν, ἐπεὶ ἄνευ ἡμῶν οὐκ ἐπιτρέπεται αὐτοῖς κτλ.); wenn ferner es §. 38 heißt, Jesus habe auf Verlangen (παρακληθείς) den Ort des Demiurgen eingenommen, damit die Dinge zunächst noch in der jetzigen Ordnung bleiben, und den pneumatischen Naturen der Durchgang in das Pleroma gesichert werde: so ist auch hiermit nichts gesagt, was uns nöthigte, schon an den oberen Aeon Christus zu denken, über den niederen hinauszugehen, der hier als der Sohn der Achamoth erscheint, und zwar ihr einziges vollkommenes Erzeugniß (ὁλόκληρος, §. 39) ist. Eine Bestimmung, wie

προβάλλεται παράκλητος τῷ παρελθόντι αἰῶνι. Es begründet durchaus keinen wesentlichen Unterschied, daß

---

§. 35, daß Christus aus dem Pleroma hervorgegangen sei, läßt sich freilich mit den früheren Behauptungen, wonach er nur ein Abbild desselben ist (§. 32), schon schwieriger vereinigen. Es bezieht sich auf denselben, was §. 41 gesagt wird, daß ihm die pneumatischen Naturen verwandt sind, daß er ihre zum Eintritt in das Pleroma erforderliche Läuterung zuerst urbildlich dargestellt hat: *διὸ καὶ τὴν οἰκειότητα ἔχει (τὰ σπέρματα) πρὸς τὸ φῶς, ὃ πρῶτον προήγαγεν, τοντέστι τὸν Ἰησοῦν, ὃ αἰτησάμενος τοὺς αἰῶνας Χριστός, ἐν ᾧ συνδιυλίσθη κατὰ δύναμιν καὶ τὰ σπέρματα συνελθόντα αὐτῷ εἰς τὸ πλήρωμα.* Die eigentliche Substanz des Erlösers ist dagegen der höhere Christus, der von jenem wesentlich verschieden ist. Vgl. §. 43: *συναινέσαντος δὲ καὶ τοῦ πληρώματος ἐκπέμπεται ὁ τῆς βουλῆς ἄγγελος καὶ γίνεται κεφάλη τῶν ὅλων μετὰ τὸν πατέρα· πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, θρόνοι, κυριότητες, βασιλεῖαι, θεότητες, λειτουργίαι.* Unmöglich konnte gesagt werden, daß in jenem Sohn der Achamoth Alles, auch das Unsichtbare, erschaffen sei. Dieser Christus ist daher auch dem Lichte, welches die Sophia verlassen hat, nur ähnlich (§. 44), und wird von ihr, was schwerlich bei ihrem eigenen Sohne geschehen wäre, göttlich verehrt (*προσεκύνησεν*). Dieser Soter allein ist nach §. 47 der schlechthin universelle Weltschöpfer (*δημιουργὸς καθολικός*). Unklar bleibt es, wenn darauf die Sophia erwähnt wird, welche sich ein Haus mit 7 Säulen erbaut, von denen die erste das Ebenbild des Urvaters, der Demiurg der materiellen Welt, das Subject der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte ist, wie auch aus dem Folgenden hervorgeht, während erst dieser den psychischen Christus, das Ebenbild des (eingeborenen) Sohnes, hervorbringt. Die Darstellung der Excerpte ist jedenfalls verworren, und es darf nicht, wie Gieseler sehr befriedigend gegen Neander Gnost. Syst. S. 118 ff. dargethan hat (Allg. Lit. Ztg. 1823, April, Nr. 106, S. 841 ff.), in ihr unmittelbar die ursprüngliche Lehre des valentinianischen Systems gesucht werden. Freilich darf es nicht verkannt werden, daß Irenäus I, 11, 1 uns über die eigentliche Lehre des Valentin auffallend Aehnliches berichtet. Auch hier ist davon die Rede, daß Christus nicht von den Aeonen im Pleroma hervorgebracht sei, *ἀλλὰ ὑπὸ τῆς μητρὸς ἔξω γενομένης κατὰ τὴν γνώμην τῶν κρειττόνων* (Interpr. vetus: secundum memoriam meliorum) *ἀποκεκυῆσθαι μετὰ σκιᾶς τινος*). Als männliches Wesen habe dieser Christus sich zum Pleroma hinaufschwingen können, und die Mutter, welche nur den Schatten zurückbehalten habe, aller pneumatischen Substanz entblößt sei, habe nun einen zweiten Sohn, den Demiurg mit dem linken Herrscher (l. *ἀριστερὸν ἄρχοντα* st.

hier die Hülfe, welche der Soter leistet, nicht sowohl auf die Achamoth, als vielmehr auf den Aeon selbst bezogen wird, dessen Geschäft er fortsetzt, nämlich auf Christus, den Sohn der Sophia. In dem Montanismus aber, bei welchem die Idee des Paraklet, als eines selbständigen, eine neue Offenbarungsperiode beherrschenden, hypostatischen Princips so entschieden in den Vordergrund trat, konnte der heilige Geist diesen Namen, sowohl als Fürsprecher bei Gott, wie als Beistand in menschlichen Verhältnissen führen. Bei Tertullian trittin deß stere Beziehung bestimmter hervor [1]). Während wir bei den Valentinianern den Namen des Paraklet noch gleichsam flüssig, nicht auf eine bestimmte Hypostase beschränkt finden; während er hier seine allgemeine Bedeutung, vermöge welcher er auch Mehreren beigelegt werden kann, noch nicht aufgegeben hat, noch nicht ganz zum Eigennamen, und zwar am wenigsten für den heiligen Geist, der eben als die weibliche Syzygos des Christus besonders auftritt, geworden ist; während hier die Annahme einer neuen Offenbarungsperiode, die durch ein von dem in der Erlösung wirksamen wesentlich verschiedenes Princip eingeführt wird, noch gar keinen Boden findet: so tritt dagegen das johanneische Evangelium darin in die innigste Berührung mit dem Montanismus, daß es diesen Namen schon ganz bestimmt und

---

ἄριστον) hervorgebracht. Jesus aber sei nach den Valentinianern bald von dem männlichen Syzygos der Sophia, dem Theletos, bald von jenem Christus, bald von dem Anthropos und der Ekklesia hervorgebracht. Nach I, 7, 2 lehrten Manche, daß der psychische, durch die Maria hindurchgegangene Christus, ein eigener Sohn des Demiurgen gewesen. Aus allem diesem wird es sehr wahrscheinlich, daß man über den Ursprung und die Stellung des niederen Christus, durch welchen der Eintritt des höchsten Soter in die Welt vermittelt wird, nicht einig war, so wenig das System je den höheren, ganz dem Pleroma angehörenden Christus entbehren konnte, und gerade hierauf möchte ich die in manchen Puncten unklare Darstellung der Excerpte zurückführen.

1) Man vgl. de monogamia c. 4, wo mit Rücksicht auf die Erlaubniß einer Ehe gesagt wird: In hoc quoque Paracletum agnoscere debes *advocatum*, quod a tota continentia infirmitatem tuam excusat. De jejuniis c. 13: Spiritus sanctus — qua Paracletus, id est *advocatus ad exorandum judicem*.

fast ausschließlich [1]) auf den heiligen Geist bezieht, sofern er nach dem Tode Jesu als selbständige Hypostase wirkt, und eben damit eine auf die unmittelbare Erscheinung des Erlösers folgende, vermittelte Offenbarungsperiode beherrscht.

§. 7. Allgemeine Schlußbemerkungen. Die johanneische Trinität.

Mit diesen drei Hypostasen, Gott, dem Logos und dem Paraklet scheint die metaphysische Grundlage der Religion in unserm Evangelium abgeschlossen zu sein. Man kann jedoch, wenigstens aus dem bisher in Betracht Gezogenen, noch immer nicht mit voller Bestimmtheit wissen, ob ein Evangelium, welches sich auf diese objectiven Principien überhaupt immer nur soweit einläßt, als sie in der concreten Wirklichkeit der Religion hervortreten, welches uns daher über den objectiven, transcendenten Zusammenhang dieser Principien so spärliche Andeutungen giebt, die nur anderswoher ergänzt werden können, nicht noch einen größeren Reichthum göttlicher Hypostasen gekannt habe. Warum sollte nicht an sich die Möglichkeit gegeben sein, daß zwischen dem Logos und dem Paraklet noch eine Reihe von Mittelgliedern liegt? warum sollte es schlechthin undenkbar sein, daß nach dem Logos noch andere Hypostasen aus dem Urwesen hervorgegangen sind, in denen sich auch die Fülle des unendlichen Geistes objectivirt? Wenn ich mich gleichwohl gegen diese Ansicht, obgleich sie bei den unleugbaren Berührungen mit den gnostischen Systemen an sich nicht ohne Wahrscheinlichkeit ist, entscheide, so geschieht dieses nicht etwa deßhalb, weil ich einen reichen Aeonenhimmel bei einer neutestamentlichen Schrift für unmöglich hielte, sondern aus Rücksicht auf die eigenthümlich johanneischen Bestimmungen des Logos, als des in der Erlösung wirkenden Princips. Man darf durchaus nicht glauben, daß der Evangelist bei seiner Lehre vom Logos und Paraklet mit der doch auch von ihm nachdrücklich behaupteten Ein-

2) Nur 14, 16 ist der Erlöser selbst, aber auch nur ganz indirect, ebenfalls ein Paraklet genannt.

heit und Einzigkeit Gottes [1]) in einen gewissen Conflict habe gerathen müssen. Selbst diejenigen Gnostiker, welche die ausgebildetsten Aeonenlehren darbieten, glaubten sich mit dem allgemeinen jüdisch-christlichen Monotheismus vollständig im Einklang, und waren dazu auch in sofern berechtigt, als sie ja den Ursprung aller jener Aeonen, welche den Reichthum des absoluten Wesens objectiv darstellen, auf die Ureinheit selbst zurückführten. Auch wenn sie im schroffen Dualismus dem guten Princip ein gleich ewiges Böses gegenüberstellten, so konnten sie doch nur jenes in Wahrheit, im vollen Sinne des Wortes, als Gott anerkennen [2]). Man kann hierfür bei Basilides den Grundsatz anführen, aus welchem er die Pflicht, Alles zu lieben, ableitet, weil nämlich Alles in Beziehung auf die Totalität des Seins, das Universum, steht [3]). Weil auch in der irdischen Wirklichkeit alle Dinge wenigstens aus einer Mischung des Lichtreichs und des Reiches der Finsterniß entstanden sind, so ist Alles, was ist, durch einen lichten Faden mit der schlechthin universellen Einheit des absoluten Seins verknüpft. Selbst jene so zahlreiche Welt von Aeonen, jene 365 Himmel des basilidianischen Pleroma, gehen wieder Gott gegenüber in die Einheit des *μονογενὴς κόσμος* zusammen [4]). Mit noch größe-

---

1) Vgl. Joh. 5, 44. 17, 3.

2) In dem pseudoorigenianischen Dialog c. Marcionitas, p. 71 ed. Wetstein, behauptet in diesem Sinne der Bardesanist Marinus entschieden die Einheit Gottes, obgleich er zwei ursprüngliche Principien annimmt, den Teufel als *αὐτοφυής*, *αὐτογέννητος* (p. 72) Gott gegenüber stellt (ib. *καὶ δύο ῥίζας οἶδα, πονηρὰν καὶ ἀγαθήν*). Gleichwohl sagt er in der ersteren Stelle: *θεὸν κἀγὼ ἕνα φημὶ εἶναι, ὡς καὶ αὐτός, καὶ στοιχεῖ μοι, ὅτι εἷς θεός*. Nur das gute Princip heißt schlechthin Gott.

3) Die schöne Stelle bei Clemens Al. Str. IV, c. 12, p. 508 lautet: *εἰ δὲ, ὡς αὐτός φησιν ὁ Βασιλείδης, ἓν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφαμεν, τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα, ἕτερον δὲ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν καὶ τρίτον μισεῖν μηδὲ ἕν.*

4) Bei Clemens Al. Str. V, c. 11, p. 583. 584: *Πάλιν ὁ Μωϋσῆς οὐκ ἐπιτρέπων βωμοὺς καὶ τεμένη πολλαχοῦ κατασκευάζεσθαι, ἕνα δ'*

rem Rechte konnten sich die Valentinianer, weil sie eben nicht von dem dualistischen Gegensatz zweier Principien ausgingen, sondern alle Wirklichkeit aus einer in dem Lichtreich entstandenen Störung und Trübung ableiteten, mit dem Monotheismus in Einklang wissen. Irenäus, der überall vorzüglich sie im Auge behält, sagt daher: Omnes enim fere quotquot sunt haereses, Deum quidem unum dicunt; sed per sententiam malam immutant [1]), und ganz ausdrücklich mit Beziehung auf sie: Judicabit autem (Christus bei seiner Wiederkunft) et eos, qui sunt a Valentino omnes, quia lingua quidem confitentur unum Deum patrem et ex hoc omnia, ipsum autem, qui fecit omnia, defectionis sive labis fructum esse dicunt [2]). Wie überhaupt die Trinitätslehre, wie sie sich später kirchlich festsetzte, so Vieles mit der gnostischen Aeonenlehre gemein hat, so blieb auch für die Kirchenlehrer im Wesentlichen dieselbe Schwierigkeit, wenn sie die Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes mit der Monarchie, mit der monotheistischen Einzigkeit Gottes zu vereinigen hatten. Wenn auch die Kirchenlehrer, welche die Logosidee festhielten, bei Vielen in der Gemeinde selbst die Besorgniß einer Beeinträchtigung der göttlichen Monarchie vernehmen mußten [3]), wenn schon die monarchianischen

---

δ' οὖν νεὼν ἱδρυσάμενος τοῦ θεοῦ μονογενῆ τε κόσμον, ὡς φησὶν ὁ Βασιλείδης, καὶ τὸν ἕνα, ὡς οὐκ ἔτι τῷ Βασιλείδῃ δοκεῖ, κατήγγειλε θεόν. Es muß jedoch zweifelhaft bleiben, ob nicht Basilides selbst in seiner Weise die Einheit Gottes habe anerkennen können, da das entgegengesetzte Reich der Finsterniß ja in keiner Weise einen Fürsten haben kann, der in demselben Sinn Gott heißen kann, wie der Fürst des Lichtreiches, ob wir daher die letzte Bemerkung nicht etwa bloß auf Clemens zurückführen dürfen, indem von einem anderen Standpunct der Betrachtung Basilides in den beiden Urwesen allerdings auch zwei Götter annahm.

1) Adv. haer. I, 22, 1.

2) Ib. IV, 33, 3. Im Anfang bestand ja nach den Valentinianern eben nur das Urwesen, in welchem die Ennoia doch nur ein nicht für sich seiendes, selbständiges Moment bildet, und jene ganze Aeonenwelt entstand überhaupt erst später, nach einer unendlichen Reihe von Zeiträumen durch successive προβολαί (vgl. Iren. I, 1, 1).

3) Vgl. Tertullian adv. Prax. c. 3: Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae *major semper credentium*

Streitigkeiten Zeugniß geben, wie weit verbreitet der Anstoß war, welchen man im Interesse des jüdisch-christlichen Monotheismus an der Idee bestimmter, aus dem Wesen Gottes hervorgegangener Hypostasen nahm: so konnten auch sie im Allgemeinen nur auf dieselbe Weise, wie die Gnostiker, ihre Mehrheit göttlicher Hypostasen gegen die Monarchianer rechtfertigen. Es ist immer die durch die Gleichheit des Wesens, der Substanz, und durch die Gemeinsamkeit des Ursprungs gesetzte Einheit, auf welche sich Tertullian, der von allen am meisten hierauf eingeht, beruft [1]). Wenn Vater, Sohn und Geist als unter-

---

pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus Diis seculi ad unicum et verum Deum transfert, non intelligentes unicum quidem, sed cum sua *οἰκονομία* esse credendum, expavescunt ad *οἰκονομίαν*, numerum et dispositionem trinitatis divisionem praesumunt unitatis; quando unitas ex semet ipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa, sed administretur. Itaque *duos et tres* jam jactitant a nobis praedicari; se vero unius Dei cultores praesumunt. In der That eine beachtenswerthe Stelle, aus welcher deutlich hervorgeht, daß die Logosidee in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten überhaupt nicht die Verbreitung gehabt haben kann, welche nothwendig bei einer früheren Abfassung und bei dem apostolischen Ursprung des johanneischen Evangeliums hätte stattfinden müssen!

1) Die Hauptstellen sind gesammelt bei Münscher-Cölln Lehrbuch d. DG. I, 177 ff. Schwegler Montanismus S. 41 ff. (vgl. auch S. 173). Ganz wie die Valentinianer lehrten, hebt auch Tertullian es hervor, daß Gott anfangs ganz allein war, den Sohn nur *ἐνδιάθετος* in sich hatte. Adv. Prax. c. 5: Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Ceterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quem habebat in semet ipso, rationem suam scilicet. (Vgl. adv. Hermog. c. 3: Fuit tempus, quum et delictum et filius non fuit. Ib. c. 18: Idcirco Sophia Dei nata et condita praedicatur, ne quid innatum et inconditum praeter solum Deum crederemus). — Adv. Prax. c. 3: Nullam dico dominationem ita unius esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administretur, quas ipsa prospexerit officiales sibi. Si vero et filius fuerit ei, cujus monarchia sit, non statim dividi eam et monarchiam esse desinere, si particeps ejus assumatur et filius. Sohn und Geist sind consortes substantiae patris. c. 2: Unicum Deum non alias putat (Praxeas) credendum,

schiedene Persönlichkeiten neben einander gestellt werden, so ist hiermit zwar allerdings zunächst eine Dreiheit von göttlichen Personen gesetzt; aber nach dieser ältesten Form der Trinitätslehre wird die Dreiheit dadurch wieder zur Einheit aufgehoben, daß das erste Glied, der Vater, zwar nach der einen Weise der Betrachtung als eine Einzelpersönlichkeit neben den beiden anderen erscheint, nach einer anderen Weise dagegen als die beide in sich schließende, aus sich hervorbringende Allgemeinheit, als die über sie hinübergreifende Totalität des göttlichen Wesens aufgefaßt wird, das die Gattung in sich tragende Individuum ist. Wie das von Menschen Erzeugte selbst wieder Mensch ist, so kann auch Gott nur göttliche Wesen erzeugen, und diese Erzeugung anderer Wesen gleicher Natur scheint deßhalb die Einheit Gottes nicht zu beeinträchtigen, weil es im Grunde ja doch nur das eine und selbige göttliche Wesen ist, welches in diesem verschiedene Stufen durchlaufenden Proceß sich selbst entfaltet, seine Heils-Oekonomie auf Erden, in der Menschheit realisirt[1]).

So könnte der Evangelist, auch wenn er noch mehrere göttliche Hypostasen angenommen hätte, dennoch die Einheit Gottes mit nichts gefährdet zu haben glauben. Wenn ich gleichwohl annehmen muß, daß schon in dem johanneischen Evangelium von einer eigentlichen, das Wesen Gottes erschöpfenden und abschließenden Trinität die Rede ist, so gründet sich diese Ansicht auf die Eigenthümlichkeit der johanneischen Logosidee. Diese gnostischen Systeme suchten in einer doppelten

---

quam si ipsum eumdemque et patrem et filium et Spiritum sanctum dicat, quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per *substantiae* scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur *οἰκονομίας* sacramentum. c. 31: Judaicae fidei ista res, sic unum Deum credere, ut filium adnumerare ei nolis et post filium spiritum. Quid enim inter nos et illos, nisi differentia ista?

1) Vgl. c. Prax. c. 8: Ita trinitas per connexos et consertos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et *οἰκονομίας* statum protegit. c. 31: Pater et filius et spiritus tres crediti unum Deum sistunt. Diese drei Personen constituiren und realisiren also nur das Wesen Gottes in seiner Totalität.

Weise die absolute Bedeutung der Person des Erlösers festzustellen. Die Einen ließen zu diesem Zwecke den dem Vater unmittelbar zunächst stehenden, eingeborenen Sohn sich mit dem Menschen Jesus verbinden, und so das Substanzielle in seiner Erscheinung, das active Princip in dem Erlösungswerke bilden. So ließ Basilides den Nus, als den dienenden Geist Gottes, in der Taufe auf den Menschen Jesus herabkommen[1]). Wenn dagegen die Valentinianer den Monogenes seine Stelle an dem Busen des Vaters nie verlassen, nicht unmittelbar in das Erlösungswerk eingreifen ließen, so sicherten sie die absolute Bedeutung des Erlösers dadurch, daß sie den Aeon, der aus den Beiträgen, welche alle zur Ordnung und Einheit hergestellten Aeonen lieferten, entstand, also die schönste Frucht, das Resultat des gesammten Pleroma, den Soter, als das in der Erlösung wirksame Princip setzten[2]). So ist die Negativität,

---

1) S. die oben S. 99, Anm. angeführten Stellen, Irenäus I, 24, 3 (vgl. Theodoret haer. fab. I, 4). Clemens Al. Str. II, p. 375. Exc. ex scr. Theod. §. 16.

2) Irenäus adv. haer. I, 2, 6: *βουλῇ μιᾷ καὶ γνώμῃ τὸ πᾶν πλήρωμα τῶν αἰώνων συνευδοκοῦντος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ πνεύματος, τοῦ δὲ πατρὸς αὐτῶν συνεπισφραγιζομένου, ἕνα ἕκαστον τῶν αἰώνων, ὅπερ εἶχεν ἐν ἑαυτῷ κάλλιστον καὶ ἀνθηρότατον συνενεγκαμένους καὶ ἐρανισαμένους, καὶ ταῦτα ἁρμοδίως πλέξαντας καὶ ἐμμελῶς ἑνώσαντας, προβαλέσθαι πρόβλημα* (Text *προβλήματα*) *εἰς τιμὴν καὶ δόξαν τοῦ Βυθοῦ τελειότατον κάλλος τε καὶ ἄστρον τοῦ πληρώματος, τέλειον καρπὸν τὸν Ἰησοῦν, ὃν καὶ Σωτῆρα προσαγορευθῆναι καὶ Χριστὸν καὶ Λόγον πατρωνυμικῶς καὶ κατὰ* (l. *τὰ*) *πάντα διὰ τὸ ἀπὸ πάντων εἶναι* (II, 12, 7: Salvatorem, quem etiam Totum esse dicunt). Wenn hier als Veranlassung der *προβολὴ* des Soter die Freude über die hergestellte Harmonie des Pleroma angegeben wird, so finden sich auch Berichte, welche hiervon abzuweichen scheinen. So heißt es bei Irenäus I, 3, 4: *τὸν δὲ σωτῆρα, τὸν ἐκ πάντων ὄντα, τὸ πᾶν εἶναι, διὰ τοῦ λόγου τοῦ πᾶν ἀῤῥεν διανοῖγον μήτραν, δηλοῦσθαι, ὃς τὸ πᾶν ὢν διήνοιξε τὴν μήτραν τῆς ἐνθυμήσεως τοῦ πεπονθότος αἰῶνος καὶ ἐξορισθείσης ἐκτὸς τοῦ πληρώματος, ἣν δὴ καὶ δευτέραν ὀγδοάδα καλοῦσι.* Es scheint hier ganz dieselbe Vermischung des niederen Christus mit dem oberen, hier mit dem Soter obzuwalten, welche wir oben in den theodotianischen Excerpten gefunden haben. Der wirkliche Soter des valentinianischen Systems, auf welchen die ganze Machtvollkommenheit des Vaters und aller Aeonen übertragen wird, so daß

welche bei den früheren Aeonen darin hervortritt, daß sie zunächst nur die ihnen vorangehende Syzygie kennen, aus welcher sie unmittelbar entstanden sind, und nur durch Vermittelung ihres Vormannes das Wissen um den höchsten Gott, daher in einer beschränkten Weise, in sich haben, bei dem Soter aufgehoben, dessen Wissen von dem absoluten Geiste selbst wieder ein absolutes ist[1]). Es begründet keine Verschiedenheit, wenn

---

Alles im Himmel und auf Erden in ihm geschaffen und recapitulirt ist (Irenäus I, 4, 5), kann unmöglich ein Erzeugniß der gefallenen Sophia sein. Zwischen diesen beiden Relationen steht die Angabe der Exc. ex scr. Theod. §. 23, wonach auf den Hülferuf des Christus für seine verlassene Mutter ἐξ εὐδοκίας τῶν αἰώνων Jesus, der Soter, als Paraklet hervorgebracht wird. Es fanden sich überhaupt bei den Valentinianern gerade über diesen Punct die mannigfachsten Ansichten (s. Irenäus I, 12, 4), indem die Einen den Soter in der angegebenen Weise aus Allen hervorgehen ließen, und daher auch *Εὐδοκητός* nannten, Andere nur aus den 10 Aeonen, die von dem Logos und der Zoë projicirt wurden, weßhalb er auch diese Namen seiner Vorfahren trägt (τὰ προγονικὰ ὀνόματα διασώζων), noch Andere aus den 12 Aeonen von der Syzygie des Anthropos und der Ekklesia, weßhalb er auch mit vollem Recht den Namen: des Menschen Sohn, führe. Nach Anderen stammt er von der Syzygie des Christus und des πρεῦμα ἅγιον, und führt daher nach seinem Vater den Namen Christus. Noch Andere endlich lassen den Erlöser deßhalb des Menschen Sohn heißen, weil nach einem großen und verborgenen Geheimniß das Urwesen selbst den Namen Anthropos führt. In allen diesen Ansichten wird aber der Ursprung des Soter in die reine und unbefleckte Aeonenwelt selbst verlegt, und es zeigt sich in ihnen allen deutlich das Bestreben, diesen Aeon als die höchste Frucht des Pleroma darzustellen, indem sein Ursprung entweder ausdrücklich auf eine größere Gemeinschaft von Aeonen, oder doch auf eine Syzygie zurückgeführt wird, welche selbst, wie die des Christus und des heiligen Geistes, gegen die übrigen eine höhere, die Harmonie unter ihnen erhaltende Stellung einnimmt, weßhalb sie auch von dem eigentlichen Pleroma unterschieden wird (vgl. Iren. II, 12, 7: Adhuc etiam emissionem dicunt factam a Monogene Christum et Spir. s., et hos non adnumerant ad numerum Pleromatis, sed neque Salvatorem, quem etiam Totum esse dicunt). Die erstere Ansicht muß jedenfalls als die ausgebildetste erscheinen, in welcher das System zum Abschluß gekommen ist.

1) Dieses wird schon dem Logos, der unmittelbar auf den Monogenes folgt, entschieden abgesprochen, wenn Irenäus adv. haer. II, 17, 8

anderswo als der höhere Aeon, der sich mit Jesu bei der Taufe verband, auch Christus statt des Soter angegeben wird[1]). Was

---

gegen die Valentinianer sagt: Non igitur jam Logos quasi tertium ordinem generationis habens, ignoravit Patrem, quemadmodum docent hi. Hoc enim in hominum quidem generatione putabitur verisimile esse, eo quod saepe ignorant suos parentes; in Logo autem Patris omnimodo impossibile est. Ib. 17, 9: Hoc autem solum dicunt, quoniam emissi sunt unusquisque illorum, et illum tantum cognovisse, qui se emisit, ignorans autem eum, qui ante illum est.— A recta ratione circumeuntes circa veritatem, in tantum, uti eum, qui est a Nû Propatoris ipsorum emissus Sermo, in deminorationem eum emisisse dicant — ignorantiam et caecitatem commentientes Verbo Dei secundam secundum eos a Propatore emissionem habenti. — Quoniam a Nû ejus Patris, qui super omnia est, emissum Verbum, caecum emissum, id est ignorans Patrem, qui se emisit. 17, 10: Quemadmodum Christum postgenitum quidem reliquis, *perfectum* autem dicitis emissum, multo magis igitur qui est eo aetate provectior Logos, ab eodem Nû perfectus utique emitteretur, et non caecus; nec ille rursus plus caecos, quam se, Aeonas emitteret, quoadusque Sophia vestra, semper excaecata, tantam malorum enixa est substantiam. Ib. 28, 5: Similiter autem rursus et de Logo tertiam prolationem ei a Patre donans (unde et ignorat magnitudinem ejus) porro et longe Logon a Deo separavit.

1) Erstlich geben viele Stellen entschieden und bestimmt den Soter an, Irenäus I, 7, 2. 9, 3. Der vierte Bestandtheil in der Person des Erlösers ist der Soter, ὃ ἦν κατελθοῦσα εἰς αὐτὸν περιστερά. Wo Irenäus die Differenz des johanneischen Prologs in der Christologie von dem valentinianischen System ganz bestimmt angeben will, sagt er: κατὰ δὲ τὴν ἐκείνων ὑπόθεσιν οὐχ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ὅς γε οὐδὲ ἦλθέ ποτε ἐκτὸς πληρώματος, ἀλλὰ ὁ τῆς οἰκονομίας, μεταγενέστερος τοῦ λόγου, Σωτήρ (I, 9, 2). Aber der Soter wurde, nach 12, 4 (s. o.) ausdrücklich auch Christus genannt. Der wahre Grund dieser Benennung liegt offenbar darin, daß diese beiden Aeonen in Wahrheit nur dasselbe bedeuteten, und daher ineinander flossen. Hier aber wird allgemein bei den verschiedenen Benennungen des Soter der Grundsatz aufgestellt, daß er überhaupt die Namen seiner Vorfahren, und dieses waren eben alle Aeonen, τὰ προγονικὰ ὀνόματα, τὴν τοῦ πατρὸς προσηγορίαν, führe, wie I, 4, 1 von der Achamoth gesagt wird, sie heiße Sophia πατρωνυμικῶς, da ihr die Mutter Sophia zugleich die Stelle des Vaters vertritt. Daher ist in dem Soter auch zugleich der Aeon Christus gegeben, und es

in dem Soter zum Abschluß gekommen ist, die vollständige Einheit und Harmonie aller Aeonen, das ist im Grunde auch schon in Christus realisirt. Durch seine und des heiligen Geistes Belehrung werden die Aeonen zu einer vollen Einheit der Gestalt und des Willens geführt, und der hypostatische Unterschied wird zur Harmonie aufgehoben [1]). Der Ursprung des Soter ist nur das Resultat dieser wiederhergestellten Einheit. Tertullian kann

---

kann III, 10, 4 gesagt werden, der obere Christus sei bei der Taufe herabgekommen, und Christus und Salvator stehen neben einander. Aber überall, wo Irenäus die valentinianische Lehre bestimmter angiebt, wie III, 16, 1, im Unterschied von anderen Gnostikern, welche einfach den Christus als das bei der Taufe herabgekommene Princip bezeichnen, wird ausdrücklich der Soter als solcher dargestellt. Qui autem a Valentino sunt, Jesum quidem, qui sit ex dispositione, ipsum esse, qui per Mariam transierit, in quem illum de superiori Salvatorem descendisse, quem et Christum dici, quoniam *omnium, qui emisissent eum, haberet vocabula.* Ohne diesen bestimmteren Unterschied zu beachten, läßt Tertullian adv. Val. c. 27 geradezu den Christus bei der Taufe auf Jesum in der Gestalt der Taube herabfliegen. Alle diejenigen Aeonen, welche über die 30 ursprünglichen Aeonen des Pleroma hinausgehen, und die Ordnung in ihm befestigen und herstellen sollen, der Horos nach seinen verschiedenen Benennungen, Christus mit dem heiligen Geist, und der Soter, bilden im Grunde eine Identität, in welcher der Unterschied verschwimmt, und so können namentlich sie alle von Epiphanius als das Substanzielle in dem valentinianischen Erlöser bezeichnet werden. Haer. XXXI, 7: *λέγει δὲ αὐτός τε καὶ οἱ αὐτοῦ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, ὡς ἔφην, καὶ Σωτῆρα καὶ Χριστὸν καὶ Λόγον καὶ Σταυρὸν καὶ Μεταγωγέα καὶ Ὁροθέτην καὶ Ὅρον.* Doch heißt es unmittelbar darauf genauer: *μὴ εἶναι δὲ αὐτὸν τὸν πρῶτον Λόγον, μηδὲ τὸν μετὰ τὸν Λόγον Χριστὸν, τὸν ἄνω ὄντα ἐν τοῖς ἄνω αἰῶσι κτλ.*

1) Irenäus I, 2, 6: *οὕτως τε μορφῇ καὶ γνώμῃ ἴσους κατασταθῆναι τοὺς αἰῶνας λέγουσι, πάντας γενομένους Νόας καὶ πάντας Λόγους, καὶ πάντας Ἀνθρώπους καὶ πάντας Χριστοὺς, καὶ τὰς θηλείας ὁμοίως πάσας Ἀληθείας καὶ πάσας Ζωὰς καὶ Πνεύματα καὶ Ἐκκλησίας.* Vereinzelter steht die Angabe der theodotianischen Excerpte §. 16, daß die Valentinianer die Taube bei der Taufe als *τὸ πνεῦμα τῆς ἐνθυμήσεως τοῦ πατρὸς, τὴν κατέλευσιν πεποιημένον ἐπὶ τὴν τοῦ Λόγου σάρκα* erklärten. Die Bezeichnung ist so allgemein, daß man nicht recht weiß, an welchen bestimmten Aeon man denken soll.

ihn daher als gänzlich überflüssig darstellen, adv. Val. c. 12: Vane opinor; si enim unum erant omnes, vacabat symbolae ratio, quae ferme ex varietatis gratia constat. Unum omnes bonum conferebant, quod omnes erant. Es darf uns daher nicht befremden, wenn auch der Soter Christus heißt, und Christus als die höchste Substanz in dem geschichtlichen Erlöser angegeben wird. In der Erscheinung des Erlösers waren in der valentinianischen Christologie nach der Art, wie er entstanden, alle bedeutenden Aeonen repräsentirt. Nach dem Valentinianer Markus brachten die Aeonen der zweiten Tetras, Anthropos und Ekklesia, Logos und Zoë, den auf Erden erschienenen Jesus hervor, und in ihm ist die ganze erste Ogdoas, der Anthropos, Logos, der Vater (d. h. der Nus), der Unnennbare selbst, die Sige, Aletheia, Ekklesia und Zoë, gegenwärtig gewesen [1]).

Tritt uns somit bei den älteren Gnostikern eine doppelte Art und Weise, das in dem geschichtlichen Erlöser active Princip als ein absolutes zu bestimmen, entgegen, indem einmal das die ganze Aeonenreihe eröffnende, Gott zunächst stehende, dann aber auch ein dieselbe abschließendes, die hergestellte Einheit mit Gott repräsentirendes Princip, dort der Monogenes, hier der Soter, dem geschichtlichen Erlöser seine absolute Bedeutung giebt: so stellt sich das johanneische Evangelium zwar in sofern auf die erstere Seite, als es den Logos nachdrücklich mit dem eingeborenen Sohne identificirt, aber andererseits sucht es auch, wie wir bei der Erklärung des Prologs sahen, ebenso nachdrücklich den ganzen Inhalt der valentinianischen Aeonenlehre in ihm zu concentriren, die Bestimmungen des valentinianischen Soter auf ihn zu übertragen, indem er selbst die Zoë, das Leben mittheilende Princip ist, die Charis und Aletheia der Menschheit aufschließt, auf Erden die wahre Ekklesia stiftet. Der ganze Reichthum göttlicher Wesensbestimmungen, wie er bei Valentin in einer Reihe von Aeonen objectivirt war, wird daher hier in dem einen Logos aufgerollt; in den einen Logos, mit welchem nach den Valentianern

1) Iren. I, 15, 4.

schon in der höchsten Sphäre die Differenz von Gott beginnt, in welchem zuerst das Wissen des Absoluten ein unvollkommenes, beschränktes wird, ist hier der Anfangs- und der Schlußpunct jener gesammten transcendenten Entwickelung verlegt, er ist das A und Ω der metaphysischen Grundlage der Religion, Alles in Einem, geworden. Nur in dieser Weise ist die Genesis der johanneischen Trinität wirklich durchsichtig, und der Nachdruck erklärlich, mit welchem die Idee des Logos an die Spitze des ganzen Evangeliums gestellt wird; nur in dieser Weise ergiebt sich uns für die metaphysische Grundlage des Evangeliums ein sicherer Halt, ein geschichtlicher Zusammenhang. Wenn außer dem Logos noch der Paraklet auftritt, so ist doch seine ganze Wirksamkeit nur eine dem Logos untergeordnete, wie seine ganze Wirksamkeit nur eine durch das Ende der unmittelbaren, fleischlichen Erscheinung des Logos veranlaßte, stellvertretende Fortsetzung seines Werkes ist. Das Evangelium Johannis macht eben damit einen Fortschritt über die Gnosis hinaus, daß es eine selbständige göttliche Hypostase einführt, welche nach der persönlichen Trennung des Erlösers von den Seinen das Verhältniß der Menschen zu ihm und durch ihn zu Gott vermittelt. Halten wir diesen Lehrbegriff aber näher mit der Geschichte der Gnosis zusammen, so nimmt das Evangelium auch hier seine Stellung zwischen dem valentinianischen und dem marcionitischen Stadium ein. Auch bei Marcion wurde jener Reichthum der valentinianischen Speculation aufgegeben, die Vielheit der Aeonen in dem einen concentrirt, der als der Christus des höchsten Gottes erlösend in die Menschheit eintritt. Der tiefere Grund dieser veränderten Gestalt der marcionitischen Gnosis liegt ebenso, wie bei dem johanneischen Evangelium darin, daß, wie schon vor 25 Jahren ein bewährter Forscher auf diesem Gebiete treffend bemerkt hat[1]),

---

1) Gieseler in der öfter erwähnten Recension Allg. Lit. Ztg. 1823, April, Nr. 107, S. 850 ff.: „Marcion's Gnosis unterscheidet sich von den übrigen gnostischen Systemen besonders dadurch, daß sie stets nur das religiöse Bedürfniß im Auge behält, und nicht in hochfliegenden Speculationen die Sphäre dessen übersteigt, worüber der Mensch seines Heils und seiner Ruhe wegen gewiß sein muß. Drei Mächte ver-

das praktisch-religiöse Interesse überwiegend an die Stelle des theoretischen der Speculation tritt. Ja, es läßt sich sogar mit Grund vermuthen, daß auch die Christologie des Marcion in ihrem Verhältniß zu der früheren der Gnostiker der johanneischen sehr nahe stand. Man hat freilich, wie in neuester Zeit von den ignatianischen Briefen, so auch von dem marcionitischen System behauptet, daß Marcion denselben Patripassianismus, wie die späteren kleinasiatischen Lehrer Praxeas, Noëtus u. A., gelehrt habe [1]). Es giebt nun allerdings in den uns erhaltenen Berichten über Marcion zahlreiche Stellen, in

---

schiedener Art waren es, mit denen nach Marcion's Meinung der Mensch in seiner gegenwärtigen Stellung zu thun hatte. Daher war es unumgänglich nothwendig, dieselben ihrem verschiedenen Charakter nach zu kennen, zu wissen, daß das wahre Glück des Menschen nur durch den guten Gott und durch den Glauben an diesen gegründet werden könne; aber die metaphysischen Verhältnisse dieser drei Wesen zu erkennen war völlig unnöthig. Daher finden wir gerade über diese Gegenstände, über welche die anderen gnostischen Systeme so reich an Speculationen waren, bei dem Marcion gar nichts, keine Aeonenreihen, keine Erzählungen über die innere Geschichte des Pleroma u. dgl." Wie sehr wird hierdurch auch der johanneische Lehrbegriff in seinem Verhältniß zu der eigentlichen Gnosis charakterisirt!

1) Neander Gnost. Syst. S. 293, (KG. 2te A. I, 2, 808 ist Neander in dieser Annahme durch die Berichte des armenischen Bischofs Esnig unsicher geworden), während Gieseler in der Recension des Neander'schen Werkes a. a. O. S. 851 auch in diesem Puncte die Meinung aufstellt, Marcion habe auch hier seine Abneigung gegen metaphysische Speculation bewiesen und nur die moralische Einheit Jesu und des guten Gottes nachdrücklich behauptet. Nach Baur Gnosis S. 294 ist das Verhältniß Christi bei Marcion zu dem höchsten Gott nach dem Standpunct der Subjectivität des Bewußtseins, welcher in diesem System festgehalten werde, als die Selbstoffenbarung der Idee aufgefaßt. „Die äußere Scheinform, durch deren Vermittelung Gott in Christus sich offenbarte, ist ja eigentlich nur der Reflex der im Bewußtsein hervortretenden Idee. — Was wir festhalten können, ist immer wieder nur der Deus per semet ipsum revelatus (Tert. c. M. I, 19), oder die sich selbst offenbarende Idee." „Christus, der erlösende Geist, der spiritus salutaris, ist nur der Reflex des höchsten Gottes; ipsa Dei persona, vel potius umbra et phantasma secundum Christum ipsius, sagt Tertullian a. a. O. I, 22 von Marcion" (Baur Pastoralbriefe S. 30).

denen Christus so sehr mit Gott zusammengestellt wird, daß der Schein einer vollen Identität stattfindet, vermöge welcher Christus nur die sichtbare Erscheinungsweise des unsichtbaren Gottes darstellen würde [1]). Allein zunächst wird Christus an manchen Stellen in dem Sinne des Marcion nur in sofern Gott genannt, als er nach dem oben dargelegten Grundsatz schon als ein aus Gott gezeugtes Wesen dieses Prädicat erhalten konnte. Auch in dem johanneischen Evangelium wird Jesus oft in ein so inniges Verhältniß zu Gott gesetzt, daß auf den ersten Anblick, so wenig dieses der Fall ist, aller persönliche Unterschied zwischen ihm und dem Vater aufgehoben zu sein scheinen kann. In den ignatianischen Briefen heißt Christus ὁ θεὸς ἡμῶν,

---

1) So scheint bei Tertullian c. Marc. I, 11 die Kreuzigung unmittelbar von dem höchsten Gott ausgesagt zu werden. Nachdem von der Art und Weise die Rede gewesen ist, wie der höchste Gott sich bekannt gemacht habe, wird ohne Wechsel des Subjects fortgefahren: Nam hoc turpius; si et mentitus est substantiam corporis, qui et maledictum in se creatoris admisit, ligno suspensus. Ebenso I, 14: Postremo te tibi circumfer, intus ac foris considera hominem, placebit tibi vel hoc opus Dei nostri, quod *tuus Dominus, ille Deus melior*, adamavit, propter quem (hominem) in haec paupertina elementa de tertio coelo descendere laboravit, cujus causa in hac cellula creatoris etiam *crucifixus* est. I, 19: Imo, inquiunt Marcionitae, Deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed *per semet ipsum* revelatus est in Christo Jesu. I, 23: Non aliter Deus Marcionis inrumpens in alienum mundum, eripiens Deo hominem etc. II, 27: Si enim Deus, et quidem sublimior, tanta humilitate fastigium majestatis suae stravit, ut etiam *morti* subjiceret, et morti crucis. II, 28: Deus meus aliquem jussit occidi, tuus *semet ipsum* voluit interfici, non minus homicida in se ipsum, quam in eo, a quo vellet occidi. IV, 21: (Christus) de coelo expositus, semel grandis, semel totus, statim Christus, spiritus et virtus *et Deus tantum*. Uebrigens lassen sich die Stellen des Pseudo-Origenes Dial. c. Marc. p. 16. 53. 78 ed. Wetstein. wohl schwerlich hierfür anführen, da an den letzten Stellen das Kommen des guten Gottes recht wohl eben ein durch seinen Messias vermitteltes sein kann, an der ersten Stelle in den Worten des Megethius: ὁ τῶν Ἰουδαίων (θεὸς) ὁ αὐτός ἐστιν ὁ δημιουργός· ὁ δὲ ἡμέτερος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ υἱός, das αὐτοῦ auf den Demiurgen geht. Adamantius fragt daher nach dem Beweise, μὴ εἶναι τὸν Χριστὸν υἱὸν τοῦ δημιουργοῦ.

es ist von dem Blut und dem Leiden (eines) Gottes die Rede, ohne daß ein genügender Grund vorhanden wäre, ihnen eine patripassianische Christologie zuzuschreiben. Nur auf diese Vorstellung eines zwar göttlichen, aber doch von Gott selbst unterschiedenen Wesens führt z. B. die Argumentation des Tertullian c. M. III, 8, wo noch dazu in den Ausdrücken: Deus ejus (Christi) und Christus ejus ein bestimmter Unterschied angedeutet ist [1]). Wenn die Erscheinung Christi in menschlicher Gestalt, so schließt Tertullian, überhaupt nur Schein war, so war sie in Wahrheit ein Betrug; er war Fleisch, und doch auch nicht Fleisch, Mensch und doch auch nicht Mensch, es läßt sich kein fester Grund mehr angeben, weßhalb nicht auch seine Gottheit bloßer Schein war: Proinde *Deus* Christus, nec *Deus*; cur enim non etiam Dei phantasma portaverit? Ergiebt sich schon hieraus die Wahrscheinlichkeit, daß auch in jenen Stellen der höchste Gott und Christus Marcion's nur deßhalb identificirt werden, weil theils in die Argumentation Tertullian's hierdurch mehr Pathos und Effect hineinkam, theils auch in Wirklichkeit Beide Anderem gegenüber eine unzertrennliche Einheit in jeder Hinsicht darstellten: so wird diese Wahrscheinlichkeit auch dadurch bestätigt, daß Christus von den Marcioniten der erlösende Geist, der spiritus salutaris genannt wurde [2]). Andererseits bestä-

1) Vgl. III, 3: quia statim se et filium et missum Dei Christum rebus ipsis esset probaturus. 23: Christum alterius Dei dicitis a creatoris virtutibus et potestatibus, ut ab aemulis, in crucem actum. Schon aus der Gegenüberstellung des von dem Demiurgen verheißenen und des von dem höchsten Gott gesandten Christus erhellt der persönliche Unterschied auch des letzteren von Gott. Auch der armenische Bischof Esnig aus dem 5ten Jahrhundert läßt in seinem Werke: „Zerstörung der Ketzer" (s. Neumann in Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. IV, 1, 74), den höchsten Gott Marcion's Christum als seinen Sohn senden.

2) Ib. I, 19: Anno XV Tiberii Christus Jesus de coelo manare dignatus est, spiritus salutaris, Marcionis scilicet salutis, qui ita voluit. Ebendaselbst scheint als eine bei den Marcioniten gebräuchliche und bezeichnende Benennung Christi auch die vorausgesetzt zu werden, daß er der circumlator des guten, absoluten Gottes war.

tigt auch Epiphanius das, was sich schon aus dem allgemeinen Charakter dieses Systems ergiebt, daß der marcionitische Christus der Eingeborene, der Monogenes des absoluten Gottes war [1]). Dachte sich also Marcion Christum einerseits als den Gott zunächst stehenden Geist, den unmittelbar aus ihm erzeugten Monogenes, und bezeichnete er ihn andererseits als *πνεῦμα σωτήριον*: was kann größere Wahrscheinlichkeit haben, als daß der letztere Ausdruck mit Beziehung auf den Aeon Soter des valentinianischen Systems gewählt, mit dessen Anhängern ja Marcion in Rom nothwendig in unmittelbare Berührung kommen, mit welchem, als dem bedeutendsten der vor ihm aufgestellten Systeme, er sich nothwendig auseinandersetzen mußte? Ist diese Vermuthung gegründet, so tritt uns in der Christologie des Marcion ganz dasselbe Verhältniß zu den früheren gnostischen Systemen, wie bei dem johanneischen Evangelium, entgegen. Der Grundstein und der Schlußstein ihrer reicheren Metaphysik werden hier in der Einheit des Erlösers zusammengefaßt, indem der Monogenes zugleich der Soter ist. Es war dieser Fortschritt durch die nähere Beschaffenheit des valentinianischen Soter sehr nahe gelegt, indem dieser ja eben nach Irenäus III, 16, 1 das receptaculum Christi et universae plenitudinis, also auch des Monogenes war, und indem gerade in ihm das reine Wissen des Absoluten, welches in den auf den Monogenes folgenden Aeonen bereits getrübt, und durch die die Schranken ihres Wesens überschreitende Sophia vollends gestört war, vollkommen wiederhergestellt war. So standen Beide sich schon an sich in dem valentinianischen System sehr nahe, und es bedurfte nur eines einzigen weiteren Schrittes, um die ganze zwischen ihnen liegende Reihe von Aeonen in ihrer vollständigen Identität aufzuheben. Ist dieses aber der wirkliche Verhalt der Sache, so setzt das johanneische

---

1) Haer. XLII, 6: *Εἰ γὰρ οὐκ αὐτοῦ (τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ) τυγχάνει ὁ κόσμος, ἀπέστειλε δὲ αὐτοῦ τὸν μονογενῆ εἰς τὸν κόσμον, λαβεῖν ἐκ τοῦ κόσμου τοῦ ἀλλοτρίου, ἃ μὴ αὐτὸς ἔσπειρε, μηδὲ ἐποίησεν.* c. 7: *τυραννικώτερος μᾶλλον εὑρεθήσεται ὁ ἄνω καὶ οὐκέτι ἀγαθός, τὸν ἴδιον υἱὸν, εἶτ' οὖν Χριστὸν ἀποστείλας, ἵνα τὰ ἀλλότρια λάβῃ.*

Evangelium ebenso, wie das System Marcion's, die reichste Entwickelung der Gnosis bereits voraus.

Es giebt übrigens in der christlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts auch Schriften, welche noch in einer anderen Weise dem johanneischen Lehrbegriff verwandt sind. Während sich nämlich das Evangelium Johannis dadurch von dem System Marcion's trotz aller Verwandtschaft unterscheidet, daß es die bestimmte Idee des Logos ist, welche es zum Ausdruck der höheren Natur Christi gewählt hat: so trifft es auch hierin mit anderen Denkmälern des christlichen Alterthums zusammen, welche offenbar den Einfluß des Gnosticismus beurkunden. Es kömmt hier zunächst der schöne Brief an Diognet in Betracht, welcher eine sich schon dem Marcionismus annähernde Denkweise vorträgt. Mit der entschiedensten antijudaistischen Richtung und Anerkennung der absoluten Autonomie des Christenthums geht die Idee des Logos Hand in Hand; das Christenthum muß eben deßhalb als eine ganz neue Schöpfung Gottes erscheinen, weil es die Offenbarung des göttlichen Logos selbst ist. Es ist nur deßhalb keine irdische Erfindung, noch überhaupt etwas Menschliches, weil der allmächtige Gott in ihm den Menschen vom Himmel herab die Wahrheit und den heiligen Logos sendet, der nicht, wie man vermuthen könnte, ein Diener ist oder ein Engel oder ein Herrscher, oder einer von denen, die das Irdische besorgen, oder einer von denen, welchem die Ordnung der himmlischen Dinge anvertraut ist, sondern der Künstler und Schöpfer (δημιουργός) des Alls selbst, durch welchen er die Himmel geschaffen, das Meer in seinen Grenzen eingeschlossen hat u. s. w., dem Alles unterworfen ist im Himmel und auf Erden. Diesen hat Gott nicht zu Tyrannei, Furcht und Schrecken, sondern wie ein König seinen königlichen Sohn (υἱὸν βασιλέα) schickt, so als Gott (ὡς θεόν) gesandt, um die Menschen zu erlösen, zu überzeugen, nicht zu zwingen — denn Gewalt ist nicht bei Gott —, um zu berufen, nicht zu verfolgen, aus Liebe, nicht um zu richten. Und in den Folgen seiner Erscheinung, in dem freudigen Todesmuth der verfolgten Christen, zeigt sich, daß solches Werk kein menschliches, sondern

die Kraft eines Gottes (*δύναμις θεοῦ*) ist, dessen Gegenwart eben in diesen Anzeichen sich erweis't (c. 7). Wer von den Menschen hat gewußt, was Gott ist, ehe er kam? Von den Menschen hat ihn Niemand gesehen noch bekannt gemacht; vielmehr hat er selbst sich offenbart, und zwar durch den Glauben, durch welchen allein Gott zu sehen vergönnt ist[1]). Wie Gott seinem Wesen nach und allein gut ist, so hat er den großen und unaussprechlichen Gedanken der Erlösung gefaßt und lange Zeit allein seinem Sohne mitgetheilt, bis er durch diesen seinen geliebten Sohn den Rathschluß seiner Weisheit kundthat, das von Anfang an Bereitete offenbarte (c. 8). So mußte in der Zeit des Geheimnisses die Sünde der Menschheit sich nur deßhalb häufen, damit der Mensch durch Gott das erreiche, was ihm aus eigener Kraft zu erreichen unmöglich war; und dieses wurde dadurch erreicht, daß er selbst unsere Sünden auf sich nahm, selbst seinen eigenen Sohn als Lösegeld für uns dahingab (c. 9)[2]). — Hier tritt uns also be-

---

1) C. 8: *τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων ἠπίστατο, τί ποτ' ἐστὶ θεὸς, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν; — ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν, οὔτε ἐγνώρισεν· αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν. ἐπέδειξε δὲ διὰ πίστεως, ᾗ μόνῃ θεὸν ἰδεῖν συγκεχώρηται.* Welche Parallele zu Marcion's Deus per semet ipsum revelatus in Christo Jesu!

2) C. 11. 12 kann ich nicht für ächt und ursprünglich halten, schon deßhalb nicht, weil der *φόβος νόμου* c. 11 schlecht zu der sonst so schroff antijudaistischen Farbe des ganzen Briefes paßt. Uebrigens vgl. Semisch Justin d. Märt. I, 174 f. Daß der Einfluß der Gnosis in diesem Briefe erkennbar ist, scheint mir nicht nur aus der schroffen Stellung gegen das Judenthum, aus der Bezeichnung des Logos des *δημιουργός* c. 7, sondern auch vorzüglich aus der Beschaffenheit des vorgetragenen Lehrbegriffs selbst hervorzugehen. Wie die Gnostiker alles Anthropomorphistische von Gott zu entfernen suchten, so hebt auch der Verfasser unseres Briefes c. 8 in einer an Marcion erinnernden Weise (s. o. S. 71, Anm. 2) die Erhabenheit Gottes über den Affect des Zorns (*ἀόργητος*) und die ihm allein in absoluter Weise zukommende Eigenschaft der Güte hervor. Und was könnte für jene Vorstellung eines bis zur Zeit der Erfüllung nur dem Sohne mitgetheilten Rathschlusses Verwandteres angeführt werden, als der Lehrbegriff der bedeutendsten gnostischen Systeme? Was kann überhaupt gnostischer sein, als die Lehre c. 8, daß das Bewußtsein des

reits die Logosidee in einer solchen Weise und Bedeutung entgegen, wie sie sich von älteren Darstellungen wesentlich unterscheidet und eben deßhalb als eine durch die Gnosis gleichsam hindurchgegangene erweis't. Der Märtyrer Justin, der zwar mit den bedeutendsten Gnostikern gleichzeitig lebte, gleichwohl aber noch seinem ganzen Charakter und nach der allgemeinen Beschaffenheit seines Lehrbegriffs der Gnosis durchaus fern, ja sehr feindselig gegenüber steht, hat zwar auch schon die Logosidee auf Christum angewandt; aber es ist wohl zu beachten, daß er doch noch eine ältere Form derselben repräsentirt. Auch bei Justin ist der Logos das erste, aus dem Vater gezeugte, und daher göttliche Wesen, weßhalb er auch geradezu Gott heißt [1]). Aber schon darin liegt gewiß ein we-

---

wahren, absoluten Gottes selbst erst durch das Christenthum der Menschheit aufgeschlossen ist? Uebrigens führen auch die c. 5. 7 erwähnten allgemeinen Christenverfolgungen nur auf die großen Verfolgungen des zweiten Jahrhunderts. Der Brief verdient überhaupt in jeder Hinsicht eine eingehendere Behandlung, und es ist zu bedauern, daß Schwegler ihn in seinem Nachapost. Zeitalter ganz übergangen hat. Aus der Nachschrift Bunsen's zu seinen 7 Sendschreiben über Ignatius von Antiochien und seine Zeit an Dr. Neander, Hamburg 1847, S. 244 erfährt man, daß uns eine neue Untersuchung dieses Gelehrten über den Brief an Diognet bevorsteht, in welcher die Ansicht durchgeführt werden soll, daß Marcion der Verfasser sei Hieran ist gewiß so viel richtig, daß der Brief nach seinem Lehrbegriff den Uebergang, die Vorstufe zu dem Marcionismus darstellt. Wie aber seine Abfassung durch Marcion bestimmt begründet werden soll, sehe ich nicht ab. Eine bedeutende Schwierigkeit für diese Vermuthung scheint mir in einem Umstande zu liegen, durch welchen auch, wie ich Neue Jen. LZ. 1847, Nr. 247, S. 988 angedeutet habe, die gewöhnliche Ansicht, daß Marcion das Lukas-Evangelium verfälscht und verstümmelt haben soll, angefochten werden kann, nämlich darin, daß die Gerechtigkeit in diesem Briefe nicht wie bei Marcion als eine beschränkte, mangelhafte, sondern als eine absolute Eigenschaft aufgefaßt wird (c. 9 *νοῦς τῆς δικαιοσύνης*, Christi *δικαιοσύνη*). Man kann nur gespannt sein, welche speciellen Beweise Bunsen vortragen wird.

1) Vgl. Apol. maj. c. 63, p. 96: *ὃς καὶ λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει.* Dial. c. Tr. c. 58, p. 281 und andere Stellen.

sentlicher Unterschied, daß bei Justin noch so sehr die Unterordnung überwiegt, daß er wiederholt als der Engel, Apostel, Diener Gottes dargestellt wird [1]), während in jenem Briefe die Wesensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater in weit höherer Weise hervorgehoben wird. Wollte man aber auch die Vergleichung dieses Briefes nicht gelten lassen, so stellen dagegen die pseudoignatianischen Briefe ganz offenbar und nachweislich jene durch die Gnosis angeregte und hindurchgegangene Logoslehre dar. Es wurde schon früher auf die Verwandtschaft der ignatianischen mit der johanneischen Christologie aufmerksam gemacht, und wenn nun jene Briefe durchaus von gnostischen Vorstellungen durchzogen, aus der gnostischen Sphäre hervorgegangen sind [2]), so ergiebt sich schon hieraus die Wahrscheinlichkeit, daß auch bei dem johanneischen Evangelium ein ähnliches Verhältniß stattfindet. Gerade wie hier mit unverkennbarer Beziehung auf das valentinianische System Christus als der ewige, unmittelbar, ohne eine Vermittelung, wie die der valentinianischen Sige, aus Gott hervorgegangene Logos dargestellt wird [3]); so ist auch die absolute Bedeutung, welche dem Lo-

---

1) Z. B. Apol. maj. c. 12, p. 60: *θεοῦ υἱὸς καὶ ἀπόστολος ὢν Ἰησοῦς Χριστός.* c. 63, p. 95: *καὶ ἄγγελος δὲ καλεῖται καὶ ἀπόστολος· αὐτὸς γὰρ ἀπαγγέλλει ὅσα δεῖ γνωσθῆναι καὶ ἀποστέλλεται μηνύσων ὅσα ἀγγέλλεται.* Dial. c. Tr. c. 56, p. 275: *ὃς καὶ ἄγγελος καλεῖται διὰ τὸ ἀγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις, ὅσαπερ βούλεται αὐτοῖς ἀγγεῖλαι ὁ τῶν ὅλων ποιητής.* c. 58, p. 280: *ὑπηρετῶν τῷ τῶν ὅλων πατρί.* c. 127, p. 357: *τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ θεὸν ὄντα υἱὸν αὐτοῦ καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ.* Wie ganz anders der Brief an Diognet c. 7: *οὐ καθάπερ ἄν τις εἰκάσειεν, ἀνθρώποις ὑπηρέτην τινὰ πέμψας ἢ ἄγγελον ἢ ἄρχοντα, ἢ τινα τῶν διεπόντων τὰ ἐπίγεια, ἢ τινα τῶν πεπιστευμένων τὰς ἐν οὐρανοῖς διοικήσεις κτλ.*! Es wird sich noch in dem Verhältniß zur jüdischen Religion ein wesentlicher Unterschied des justinischen Logos von dem johanneischen zeigen.

2) Vgl. meine Recension der Bunsen'schen Schriften über Ignatius, Allgem. L. Z. 1848. Nr. 49—52, S. 404 ff.

3) Ad Magn. c. 8: *ὅτι εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἴδιος, οὐκ ἀπὸ*

gos bei Johannes beigelegt wird, von einer bestimmten Opposition gegen das valentinianische System getragen. Erst als in den gnostischen Aeonen die Vorstellung einer so innigen und von der endlichen Welt durch eine lange Reihe von Vermittelungen geschiedenen Wesensgemeinschaft gegeben war, konnte auch der Logos in ein solches absolutes Verhältniß zu Gott gestellt werden.

Ist nun aber in der Logoslehre, wie sie in der johanneischen Fassung vorliegt und zur Anerkennung gebracht wurde, der Einfluß der gnostischen Systeme unverkennbar, so kann man fragen, weßhalb man gerade den Logos, nicht einen anderen Aeon, zum Ausdruck der Substanz des Erlösers wählte. Allein wenn einmal das praktisch-religiöse Interesse das Uebergewicht über das Theoretische erhielt, so eignete sich in der That unter den bedeutendsten gnostischen Aeonen hierzu kein anderer besser, als der Logos. Der Nus oder Monogenes, der eigentlich allein in Frage kommen kann, war schon an sich mehr speculativer Natur, die selbständig hervortretende Intelligenz des Vaters. Nur der Logos hatte schon einen Anknüpfungspunct in der alttestamentlichen Vorstellung des schöpferischen Wortes Gottes [1]). Wie diese Vorstellung überhaupt die Grundlage der Logosidee war, so war damit ferner auch das Christenthum, die Religion und Offenbarung des Logos als eine neue Schöpfung Gottes in seiner Ursprünglichkeit und Autonomie aufgefaßt. Wir dürfen uns also wahrlich nicht wundern, wenn man das Bedürfniß fühlte, den Logos aus seiner untergeordneten Stellung in den gnostischen Systemen zu der höchsten des eingeborenen Sohnes zu erheben, und alle

---

σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν. Die Ausflüchte, durch welche die Vertheidiger der Aechtheit dieser Briefe die Beziehung auf die valentinianische Sige haben zurückweisen wollen, sind nichtig. Der Verfasser will mit diesen Worten das bezwecken, daß nichts, nicht einmal ein so wenig selbständiger Aeon, wie die Sige, zwischen Vater und Sohn, Gott und den Logos gestellt werden soll.

1) Vgl. Ps. 33, 9. 6. 119, 89. 104. 105. Jes. 40, 8. Jer. 23, 29.

Bestimmungen der gnostischen Aeonenwelt in ihm zu concentriren [1]).

---

1) Es kann hier zum Schluß noch beiläufig die Frage aufgeworfen werden, ob die Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός in dem Evangelium Johannis Halt habe. Selbst Köstlin will a. a. O. S. 112 ff. diese Trennung nicht zugeben; allein ich gestehe nicht einzusehen, wie diese Ansicht mit seinen eigenen Behauptungen zu vereinigen ist. Der Evangelist soll 1, 1 nur das aussagen, so weit man in der unendlichen Reihe der Zeiten zurückgehe, sei der Logos immer schon vorhanden; zu den Unterscheidungsmerkmalen der absoluten Ewigkeit und der Zeugung aus Gott im Unterschiede von dem weltlichen Dasein sei er noch nicht fortgegangen (S. 109). Die johanneische Dreieinigkeit soll gewiß in ihrem letzten, vielleicht auch in ihrem mittleren Gliede eine in der Zeit sich entfaltende sein (110). Das πνεῦμα, das im Logos ἐνδιάθετον ist, soll erst durch seinen Tod ein προφορικόν werden (S. 179. 207). Steht aber dieses einmal fest, wie es in der That in der Hauptsache fest steht, so sind die beiden Hypostasen erst successiv προφορικῶς aus Gott hervorgetreten, in welchem sie vorher ἐνδιαθέτως enthalten waren. Diese Unterscheidung ist überhaupt im zweiten Jahrhundert so allgemein bei Allen, welche außer dem Vater noch andere Hypostasen annahmen, sowohl bei Gnostikern, als auch bei den Apologeten und Kirchenvätern, und gerade durch dieselbe vereinigte man in der oben angegebenen Weise diese Mehrheit mit der monotheistischen Einheit Gottes, daß man sich schon aus diesem Grunde wundern müßte, wenn das vierte Evangelium hierin ohne eine bestimmte Erklärung von der gewöhnlichen Absicht abgewiesen sein sollte. Der Erste, welcher, um der gnostischen προβολή zu entgehen, diese Unterscheidung aufgab und bestritt, ist Irenäus (ad haer. II, 28, 5); aber er kann eben deßhalb auch gar keine positive Ansicht über dieses Verhältniß aufstellen, muß überhaupt auf eine bestimmte Vorstellung von dem Ursprung des Logos verzichten. Er zieht sich daher mit Berufung auf Jes. 53, 8 in die Unbegreiflichkeit dieses Ursprungs zurück. Zu einer bestimmten, positiven Ansicht brachte es erst Origenes durch die Lehre von der ewigen Zeugung, durch welche jene Unterscheidung eo ipso aufgehoben ist.

Zweiter Abschnitt.

Der Gegensatz der absoluten Religion.

---

§. 8. Allgemeiner Nachweis eines principiellen Dualismus in der Schöpfung.

Der Gegensatz, durch dessen Ueberwindung die absolute Religion auf Erden gestiftet wird, ist zwar seiner Natur nach vorwiegend ein irdischer, geschichtlicher. Nur außerhalb der göttlichen Sphäre, in der irdischen Schöpfung konnte die Negation der höchsten Religion ja überhaupt nur Boden gewinnen, und diese selbst wird nur dadurch sollicitirt, ihre ewige Region zu verlassen, in die Geschichte der Menschheit einzutreten, weil ihr hier eine feindselige Macht entgegentritt. Diese entgegenstehende Macht kann nun zwar an sich auch bloß in der Freiheit des Menschen liegen, und in diesem Falle würde ihr letztes Princip eben nur in dieser selbst zu suchen sein. Allein sollte das höchste Princip des Widerspruches gegen die absolute Religion jenseit der Willensfreiheit gesetzt sein, so würden der metaphysischen Begründung des Christenthums in objectiven göttlichen Hypostasen ebenso objective Hypostasen entgegengesetzter Art entgegentreten, mögen dieselben nun ursprünglich von Hause aus, oder erst durch einen Abfall in diese Stellung getreten sein. Das erste Moment, in welchem eine von diesen an sich möglichen Vorstellungen als die dem Evangelisten wirklich eigenthümlich hervortritt, ist die Lehre von der Weltschöpfung. Wird die Schöpfung der materiellen Welt allein auf das gute Princip durch den Logos zurückgeführt, und ist somit auch der

Mensch nach seiner leiblichen wie nach seiner geistigen Natur ein Geschöpf des Logos: so kann der Gegensatz nicht in der menschlichen Natur, sondern eben nur in der Freiheit des Willens gegründet sein. Ist dagegen schon bei der Schöpfung der materiellen Welt ein anderes Princip betheiligt, so ist auch in der Menschheit selbst eine Verschiedenheit der Naturen gegeben, vermöge welcher die Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit für das Höhere auf eine ursprüngliche Beschaffenheit der Natur zurückgeführt wird. So läßt das valentinianische System die drei Principien des Pneumatischen, Psychischen und Hylischen aus der durch die Erhebung der leidenden Sophia zur Gestalt des Bewußtseins veranlaßten Aussonderung entstehen. Der Demiurg ist der Herrscher und Bildner des Psychischen, wie der Teufel des Choischen. Indem nun die Mutter ohne Wissen des Dimiurgen heimlich den Samen des Pneumatischen in dessen Geschöpfe hineinlegt, giebt es unter den Menschen auch ein pneumatisches, für die Erlösung empfängliches Geschlecht. So ist die Schöpfung der Welt ein Werk, in welches sich verschiedene Mächte getheilt haben, und wie überhaupt bei den Gnostikern die ganze Entwickelung und Geschichte des weltlichen Daseins unter den Gesichtspunct der Entwickelung der Religion gestellt ist, so ist auch bei den Valentinianern die verschiedene Stellung, welche der Mensch zu der höchsten Religion annehmen kann, bereits auf die Schöpfungsgeschichte reflectirt. Die Principien, auf welche die großen Differenzen des geistigen Lebens zurückgeführt werden, sind auch schon ursprünglich bei der Gestaltung der Wirklichkeit thätig. Auch bei Basilides ist der Demiurg und Judengott nicht in dem Sinne der Schöpfer der materiellen Welt, daß die Substanz des Menschen ihm allein ihren Ursprung verdankte. Nach dem durch den Angriff des Reiches der Finsterniß auf das Lichtreich viele Seelen diesem entrissen waren, so wurden die Engel des untersten Himmels mit der Schöpfung der materiellen Welt beauftragt, um die befleckten Seelen zu läutern und dem Lichtkreis wieder zugewinnen. Aber hier vermißt sich der Oberste dieser Engel, seine Unabhängigkeit zu verleugnen, ein selbständiges Reich zu gründen, und von den ihm untergebenen Seelen sich und seine Genossen als den höchsten Gott der Juden und als die Götter der Heiden

verehren zu lassen [1]). So ist die Weltschöpfung aus dem Zusammenwirken der göttlichen Vorsehung, des von dem höchsten Gott abfallenden Demiurgen und der dem Reich des Lichts gegenüberstehenden finsteren Macht hervorgegangen, und es ist schon in ihr die geschichtliche Entwickelung der Religion principiell angelegt. Weil die Seelen dem Weltherrscher nicht wirklich angehören, sondern göttlichen Ursprungs sind, so ist die Möglichkeit der Erlösung gegeben, welche eben durch eine freie, überirdische Erwählung zu Stande kömmt. Von dem bösen Princip rühren die προσαρτήματα her, welche sich an die ursprünglich reine Seele gehängt haben, und mit denen der willensfreie Mensch zu kämpfen hat. Die weltherrschenden Engel suchen in ihrem Interesse dem Menschen die Kenntniß der höchsten Welt vorzuenthalten.

In dem johanneischen Lehrbegriff kann es nun kaum noch in Frage gestellt werden, daß in keinem Falle der höchste Gott selbst als der Schöpfer dieser materiellen Welt, als das Subject der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte gedacht sein kann. Dazu wird er zu sehr über alle Berührung mit der Endlichkeit erhoben, und wenn vollends unsere obige Erklärung von Joh. 5, 17 ff. sich bestätigen sollte, so haben wir sogar ein ausdrückliches Zeugniß in unserem Evangelium selbst, daß die biblische Schöpfungsgeschichte von dem absoluten Wesen ausgeschlossen ist. Es stimmen denn auch die Bearbeiter des johanneischen Lehrbegriffs darin so ziemlich überein, daß der Logos anstatt des alttestamentlichen Gottes das eigentliche Subject dee Weltschöpfung ist [2]). Allein auch bei dem johanneischen Logos findet

1) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 24, 4. Epiphanius Haer. XXIV, 2. Theodoret fab. haer. I, 4. Rec. II, 57, meine Schr. die clem. Rec. u. Hom. S. 134 ff. Ich gehe auch jetzt unbedenklich von der hier vorgetragenen Ansicht aus, daß der betreffende Abschnitt der Recognitionen das basilidianische System berücksichtigt und unsere Kenntniß von demselben ergänzt.

2) Frommann Joh. Lehrbgr. S. 155 ff. äußert sich freilich vermittelnd. Wenn das All durch Vermittelung des Logos entstanden sei, so sei hiermit weder die erste Ursächlichkeit in Gott, noch die selbständige, aus eigenem Willen hervorgehende des Logos ausgeschlossen. Aber der Logos sei nicht bloß als ein willenloses Werkzeug in Gottes Hand

fast dieselbe Schwierigkeit statt, wie bei dem höchsten Gott, da auch er schon so über alle Berührung mit der Endlichkeit erhoben ist, daß es nicht recht wahrscheinlich ist, daß die rein materielle Schöpfung auf ihn zurückgeführt sei. Zwar scheint es in diesem Evangelium ausdrückliche Aussagen dafür zu geben, daß der Logos wirklich der Schöpfer, ja der ausschließliche Schöpfer der Welt ist. Wenn 1, 3 gesagt wird, daß Alles durch den Logos, nichts ohne ihn geworden ist, so ist damit freilich noch nicht ein durch andere Organe vermittelter Einfluß des Logos auf die Weltschöpfung ausgeschlossen. Man erklärt diese Aussage verschieden, indem man entweder einen Gegensatz gegen die gnostische Vorstellung einer unerschaffenen Materie in ihr findet, oder die Behauptung, daß nur der Logos, kein anderes Wesen, das Organ Gottes bei der Weltschöpfung war[1]). Allein

---

zu denken; sondern wo, wie bei Johannes, die Rede sei von dem Verhältnisse des präexistenzialen Logos zu Gott, in welchem die Differenz zwischen Vater und Sohn noch nicht hervorgehoben, sondern beide noch in ihrer Vereinigung in der einen Gottheit als Gott betrachtet werden, da müsse der Logos, in sofern er die Welt erschafft, gleich sehr als Werkzeug, wie als erste Ursache, causa principalis, erscheinen. Das Letztere, weil er selber Gott sei, von welchem der Rathschluß der Schöpfung ausgeht, das Erstere, weil er doch auch persönlich von Gott verschieden und dasjenige sei, wodurch Gott sich mit Anderem vermittele. Schon darin, daß der Evangelist 1, 3 sich nicht des passiven κτίζεσθαι, sondern des neutralen γίνεσθαι bediene, sei angedeutet, daß der Logos nicht ein unselbständiges Medium sei, daß das All nicht durch allgemeine abstracte göttliche Ursächlichkeit, sondern auch durch Vermittelung und selbständige Wirksamkeit des Logos zur Existenz gekommen sei. Köstlin geht S. 114 f. entschieden davon aus, daß nur der Logos das Subject der Weltschöpfung ist. Reuß S. 17: „Der Logos ist der Weltschöpfer, ein sich an die allbekannte Redeweise der Genesis anlehnender Satz, in welchem sich denn auch die alttestamentliche Grundlage dieser ganzen Vorstellungsweise wiederfinden läßt."

1) Ueber die erstere Erklärung Lücke's vgl. das oben S. 33, Anm. 2 Bemerkte. Die letztere Erklärung wird auch von Köstlin Joh. Lehrb. S. 115 vertheidigt, und es wird in Betreff der gegensätzlichen Ansicht für möglich erklärt, daß der Evangelist vielleicht zugleich gnostische Vorstellungen, die aus dem Judenthum stammten, z. B. die Erschaffung der Welt durch andere höhere Geister, berücksichtigte, da χωρὶς αὐτοῦ Beides zumal bedeuten kann: „nicht durch den Logos,

der Ausdruck selbst berechtigt uns keineswegs dazu, jeden ferneren Antheil anderer übermenschlicher Wesen, welche im Verhältniß zum Logos nur untergeordnete Mächte sind, schlechthin auszuschließen. Auch wenn der Logos nur die über sie hinübergreifende, ohne ihr Wissen in ihnen wirksame und höhere Zwecke in ihr Werk hineinbildende Macht war, konnte recht gut gesagt werden, Alles sei durch ihn und nichts ohne ihn geworden; ja, der letztere Ausdruck (*χωρὶς αὐτοῦ*) begünstigt schon an sich die Vorstellung eines so vermittelten, mehr negativen als positiven Antheils an der Schöpfung der materiellen Welt. Es muß von vorn herein wenigstens als Möglichkeit anerkannt werden, daß auch 1, 10: *καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο* nichts weiteres aussagen kann. Wenn auch die Valentinianer die Schöpfung der Welt, ungeachtet bei ihr zunächst die gefallene Sophia und der Demiurg thätig waren, gleichwohl in dem allgemeinsten Sinne auf den Soter zurückführten, weil durch ihn ja eben die Achamoth zur Gestalt des Bewußtseins erhoben und die Aussonderung der durch ihr Leiden afficirten Substanz, aus welcher nachher die materielle Welt gebildet wurde, bewirkt war; wenn der Soter gerade deßhalb im Unterschiede von dem eigentlichen Demiurgen, dem Bildner der materiellen Welt, der universelle Demiurg genannt wird[2]): so begreift man, wie die späteren, mit diesem Evan-

---

sondern durch Gott selbst", und „nicht durch den Logos, sondern durch einen Anderen außer Gott".

1) Exc. ex scr. Theod. §. 47: *δημιουργὸς καθολικός*. Der Sache nach wird ganz dasselbe gelehrt bei Irenäus adv. haer. I, 4, 5: *κἀκεῖνον* (*τὸν Σωτῆρα*) *μορφῶσαι αὐτὴν* (*τ. Ἀχαμώθ*) *μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν καὶ ἴασιν τῶν παθῶν ποιήσασθαι αὐτῆς, χωρίσαντα δ' αὐτὰ αὐτῆς, μὴ ἀμελήσαντα δὲ αὐτῶν· οὐ γὰρ ἦν δυνατὰ ἀφανισθῆναι ὡς τὰ τῆς προτέρας* (*Σοφίας*) *διὰ τὸ ἐκτικὰ ἤδη καὶ δυνατὰ εἶναι. ἀλλ' ἀποκρίναντα χωρήσει τοῦ συγχέαι* (l. *χωρὶς τοῦ συγχέαι*) *καὶ πῆξαι καὶ ἐξ ἀσωμάτου πάθους εἰς ἀσώματον τὴν ὕλην μεταβαλεῖν αὐτά, εἶθ' οὕτως ἐπιτηδειότητα καὶ φύσιν ἐμπεποιηκέναι αὐτοῖς, ὥστε εἰς συγκρίματα καὶ σώματα ἐλθεῖν, πρὸς τὸ γενέσθαι δύο οὐσίας, τὴν φαύλην τῶν παθῶν, τήν τε τῆς ἐπιστροφῆς ἐμπαθῆ, καὶ διὰ τοῦτο δυνάμει τὸν σωτῆρα δεδημιουργηκέναι φάσκουσι.* Selbst die Bildung der materiellen Welt wird hier also in gewisser Weise (*δυνάμει*), dem Princip, der

gelium bekannten Valentinianer die in ihm behauptete Weltschöpfung durch den Logos so ohne irgend einen Anstoß annehmen konnten. Nach dem gewöhnlichen Verständniß dieser Aussage müßte gerade sie die Gnostiker zurückgestoßen und zu gezwungenen, dem wirklichen Sinne des Evangeliums schlechthin widerstreitenden Erklärungen geführt haben. Allein Niemand nimmt trotz der Lehre vom Demiurgen daran Anstoß. Aus Irenäus sehen wir, daß die Gnostiker von dem πάντα, was durch den Logos entstanden war, die materielle Schöpfung auszuschließen suchten [1]). Es braucht dieses nicht einmal so verstanden zu werden, als ob die Valentinianer durchaus und in jedem Sinne geleugnet hätten, daß die sichtbare Schöpfung von dem Logos herrühre. Nach ihrem System mußten sie nur das schlechthin leugnen, daß ein göttlicher Aeon der unmittelbare Schöpfer der materiellen Welt sei [2]). Ptolemäus kann daher in seinem Briefe an die Flora, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, gleich anfangs die Worte Joh. 1, 3 acceptiren, als schreibe der Erlöser in ihnen sich selbst die Weltschöpfung zu, obgleich er unmittelbar darauf nach der auch sonst bekannten Weise den Gott der Gerechtigkeit des A. T. als den eigentlichen, unmittelbaren Schöpfer der materiellen Welt andeutet [3]).

Potenz nach, auf den Aeon Soter zurückgeführt. Der Demiurg wird außerdem als das Ebenbild des Monogenes dargestellt (ib. I, 6, 1). Von dem Soter können daher die theodotianischen Excerpte §. 43 ganz eigentlich aussagen: πάντα ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα κτλ. (s. o. S. 109, Anm. 3).

1) S. Irenäus adv. haer. I, 22, 1. II, 2, 5. III, 11, 1.

2) Daran konnten sie keinen Anstoß nehmen, daß gerade der Logos als Weltschöpfer dargestellt war. Der Soter war ja aus allen Aeonen hervorgegangen und führte daher sogar πατρωνυμικῶς τὸ προγονικὸν ὄνομα des Logos, s. o. S. 118, Anm. 2.

3) Bei Epiphanius Haer. XXXIII, 3: ἔτι γε τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν ἰδίαν (ὁ σωτὴρ) λέγει εἶναι, ἅτε πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδέν. ὁ ἀπόστολος προαποστερήσας τὴν τῶν ψευδηγορούντων ἀνυπόστατον σοφίαν, καὶ οὐ φθοροποιοῦ θεοῦ, ἀλλὰ δικαίου καὶ μισοπονήρου. Von denen, welche den Ursprung des mosaischen Gesetzes entweder unmittelbar auf den höchsten Gott, oder auf den Teufel selbst zurückführen, wird gesagt:

Die Frage nun, ob auch das johanneische Evangelium den Logos eben nur als den δημιουργὸς καθολικός angesehen, und ihm einen speciellen Demiurgen der materiellen Welt untergeordnet hat, kann hauptsächlich nur aus der in ihm angedeuteten Anthropologie entschieden werden. Findet sich in dem Evangelium die Annahme, daß ein Theil der Menschheit durch seine Natur zum Guten, wie ein anderer zum Bösen disponirt ist, und demgemäß auch die Lehre von einem von Hause aus bösen und Gott widerstreitenden Grundwesen, auf welches eben die letztere Disposition zurückzuführen ist: so ist der ethische Gegensatz schon in das Physische, namentlich in die Substanz des Menschen, zurückverlegt, und der Logos kann unmöglich schlechthin und unmittelbar der Schöpfer dieser materiellen Welt sein. Die gnostische Lehre von dem Demiurg gründete wie überhaupt in der Unangemessenheit des alttestamentlichen Gottes zu der absoluten Gottesidee, so auch darin, daß man das Dasein des Bösen in der Welt, welches man eben nicht auf die Freiheit des Willens zurückführen konnte, sondern vielmehr als ein substanzielles, jenseits der Willkür liegendes auffaßte, mit ihrem Ursprung aus Gott nicht zu vereinigen wußte [3]). Das Evan-

---

οἱ μὲν διὰ τὸ ἀγνοεῖν τὸν τῆς δικαιοσύνης θεόν· οἱ δὲ διὰ τὸ ἀγνοεῖν τὸν τῶν ὅλων πατέρα, ὃν μόνος ἐλθὼν ὁ μόνος εἰδὼς ἐφανέρωσε. Der Gott des Gesetzes heißt daher c. 7 ausdrücklich der Demiurg dieser Welt: οὗτος δὲ δημιουργὸς καὶ ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός ἐστι κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ, ἕτερος ὢν παρὰ τὰς τούτων οὐσίας, μέσος τούτων (zwischen dem vollkommenen Gott und dem Teufel) καθεστώς. Indem er zwischen der absoluten Güte und der absoluten Schlechtigkeit eine mittlere Stellung einnimmt, so besteht sein specifisches Wesen in der Gerechtigkeit, τούτων δὲ οὖν μέσον καθεστὼς καὶ μήτε ἀγαθὸς ὤν, μήτε μὴν κακὸς, μήτε ἄδικος, ἰδίως τε λεχθείη ἂν δίκαιος, τῆς κατ' αὐτὸν δικαιοσύνης ὢν βραβευτής. Wir sehen also, daß auch ein so bedeutender Valentinianer, wie Ptolemäus, über dem Demiurgen der sichtbaren Welt einen universellen Weltschöpfer, einen δημιουργὸς καθολικός annahm.

3) Das basilidianische System hat eben in diesem Streben, alles Böse von dem vollkommenen Gott auszuschließen, seinen inneren Halt, wie Basilides bei Clemens Al. Str. IV, 506 sagt: πάντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ. Am bestimmtesten wird uns dieses wichtige Moment der Gnosis in dem valentinianischen Fragment in

gelium Johannis führt aber entschieden auf eine solche ursprüngliche, nicht erst in der Freiheit gegründete Verschiedenheit der menschlichen Naturen, so wenig dieses von den bisherigen Auslegern und den Bearbeitern des johanneischen Lehrbegriffs anerkannt ist. Köstlin geht, so wenig er in dem Evangelium die Lehre findet, daß der Mensch in irgend einer Hinsicht nach dem Ebenbilde des Logos erschaffen ist, nichts desto weniger von der Ansicht aus, daß der Mensch, wie die Welt überhaupt, das Geschöpf des Logos ist[1]). Eine in der Natur begründete Verschiedenheit der Menschen wird S. 117 aus dem Grunde nicht anerkannt, weil alle Menschen darin ganz gleich stehen sollen, daß sie nur durch Gott zur Erkenntniß Gottes erhoben werden können. Alle Stellen, welche von einer natürlichen Unempfänglichkeit des Menschen für das Höhere reden, sollen sich eben auf die Menschen überhaupt beziehen. So wenn es 3, 27 heiße, der Mensch kann nichts nehmen, es sei ihm denn vom Himmel gegeben; wenn 1, 13 von Solchen die Rede sei, die nicht aus Geblüt, noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren sind. Seinen bestimmtesten Ausdruck finde dieses allgemeine Verhältniß überhaupt in dem Gegensatze von σάρξ und πνεῦμα (1, 13. 3, 3—8); unten sei nichts Fleisch, das Obere aber sei Geist (3, 3. 5), und nur der Geist könne mit Gott Gemeinschaft

---

dem pseudoorigenianischen Dialog gegen die Marcioniten, p. 85 sqq. Wetstein, dargestellt. Die Schandthaten, welche wir unter Menschen erfahren, sind so schrecklich, daß die Schöpfung der Welt nicht ganz von dem höchsten Gott herrühren kann, weil der Ursprung jener in keiner Weise auf ihn zurückgeführt werden darf. Vielmehr hat Gott (natürlich mittelst seiner Organe) die besseren Elemente der formlosen, ihm coexistirenden Materie gebildet, die anderen so gelassen, wie sie waren, und aus diesem dunkelen Grunde bricht jetzt das Böse in der Menschenwelt beständig hervor. Es sind mit Recht gewichtige Bedenken geäußert, daß dieses Fragment für ächt valentinianisch zu halten sei; aber es ist wohl geeignet, die subjective Genesis des gnostischen Dualismus darzustellen. Der letzte Grund ist immer, weil man das Böse nicht auf die Freiheit des Subjects zurückzuführen verstand, wie der Valentinianer Droserius ebend. p. 100 sagt: ἀλλ' ἐγὼ κατ' οὐσίαν καὶ καθ' ὑπόστασιν λέγω εἶναι τὰ κακά.

1) Joh. Lehrb. S. 106.

haben (3, 5). „Der Mensch stammt aus dem Fleisch und ist darum auch nichts als Fleisch, das den Geist nicht hat (3, 6. vgl. V. 27). Er ist als Mensch unfähig, auf den Standpunct des Göttlichen sich zu erheben, er kann es nicht erreichen mit Verstand und Willen, kurz er steht mit Gott in dem diametralen Gegensatz von Fleisch und Geist, der nur durch den Geist selbst (V. 7. 8) überwunden werden kann." Wenn dieses Verhältniß nicht etwa erst durch den Fall Adams herbeigeführt sein, sondern wesentlich, a priori vorhanden, das Gegentheil unmöglich (3, 27 οὐ δύναται κ. τ. λ.) zu denken sein soll; so ist hiermit eine Verschiedenheit der menschlichen Naturen schlechthin geleugnet, die Menschheit überhaupt ganz in dasselbe Verhältniß der Differenz zu Gott gestellt. Diesem universellen Zustand der Finsterniß also entspricht objectiv das Dasein und die Wirksamkeit des Teufels. Indem dessen ungeachtet die Sünde aus der freien Selbstbestimmung hervorgehen soll, so sehe man an Johannes, wie man, ohne an eine so materielle und äußerliche Vorstellung, wie die von der Erbsünde auch nur zu denken und das Böse aus dem Gebiete des Geistes in die gar nicht hieher gehörige Sphäre der Natur herabzuziehen, doch den intensivsten Begriff der Sünde haben könne, wenn man ihre objective Unvereinbarkeit mit Gott und ihre subjective Wirksamkeit im menschlichen Bewußtsein zumal in's Auge fasse und auf ihre abstracte Höhe steigere [1]). Der große Gegensatz von Licht und Finsterniß, von Kindern Gottes und des Teufels, der sich durch die ganze Geschichte hindurchziehe, soll kein natürlicher und nothwendiger sein, wie der zwischen Himmel und Erde, Oberem und Unterem (S. 125). Ja, selbst bei dem johanneischen Teufel will Köstlin einen solchen in der Natur gegründeten Gott schlechthin widerstrebenden Willen nicht anerkennen. Zwar unterscheidet gerade dieses den Teufel von allen anderen Bösen, daß das Widerstreben gegen das Wahre sein Eigenes, nichts Zufälliges an ihm, sondern er selbst ist (8, 44). Wenn nun aber dem Teufel ganz bestimmt und ausdrücklich jeder Antheil an der Wahrheit abgesprochen und die Lüge als sein Wesen bezeichnet wird, wenn er von Anfang an ein Men-

1) Joh. Lehrb. S. 123.

schenmörder ist: so sieht man in der That nicht ein, mit welchem Rechte Köstlin noch die Behauptung Frommann's a. a. O. S. 333 zurückweisen zu müssen glaubt, der Teufel sei ein ursprünglich böses Wesen. Was ist denn in der That anders behauptet, wenn Köstlin S. 128 sagt, der Teufel sei zwar nicht aus dem Guten zum Bösen erst herabgesunken, sondern stets böse gewesen und lasse auch nichts Gutes von sich erwarten? Es versteht sich allerdings von selbst, daß diese in der Natur des Teufels gegründete Bosheit sich erst in Handlungen äußern und bethätigen kann, wie denn Köstlin fortfährt: „aber dieses Alles ist sein eigenes Thun, seine Bosheit ist nicht vor seinem Handeln." Wie diese Behauptungen irgendwie vereinigt werden können, ist schlechterdings nicht zu begreifen [1]). Ist somit bei unbefangener Betrachtung der Teufel vielmehr geradezu als ein ursprünglich böses Wesen dargestellt, so kann auch seine Erschaffung durch Gott unmöglich festgehalten werden, und wir haben in ihm mit voller Sicherheit ein Wesen vor uns, dessen Ursprung durchaus nicht auf Gott zurückgeführt werden darf. Es ist gewiß richtig, daß, wie Köstlin sagt, Johannes nicht für gut befunden hat, zu erklären, wie das Sündigen des Teufels von Anfang an mit seiner Schöpfung aus Gott zu vereinigen ist, nämlich aus dem einfachen Grunde nicht, weil dieses geradezu unmöglich und daher auch von dem Evangelisten gar nicht einmal versucht ist. Steht überhaupt auf diesem Gebiete etwas fest, so kann der Teufel bei Johannes schlechterdings nicht, wie Köstlin sagt, unter die durch den Logos hervorgebrachten Geschöpfe Gottes fallen, so darf unter dem πάντα 1, 3 wenigstens der Teufel nicht begriffen sein [2]), da es dem Wesen eines göttlichen Geschöpfes geradezu widerspricht, von Natur böse zu sein. Wird nun auch die radicale Unempfänglichkeit für das Höhere und Schlechtigkeit bei den Menschen in den innigsten Zusammenhang mit dem Teufel gesetzt,

---

1) Auch Zeller kann in der Beurtheilung der Köstlin'schen Schrift, Theol. Jahrb. 1845, I, S. 82 diese Behauptungen, daß der Teufel nicht erst aus dem Guten zum Bösen herabgesunken, und gleichwohl nicht ein ursprünglich böses Wesen sein soll, nicht zusammenreimen.

2) So meint Köstlin S. 115.

giebt es Kinder des Teufels, wie es Kinder Gottes giebt: so ergiebt sich schon hieraus die Wahrscheinlichkeit, daß auch dieser Gegensatz unter den Menschen in ihrer Natur begründet ist.

Dieser Annahme einer ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Naturen nach dem Lehrbegriff des johanneischen Evangeliums kömmt Baur schon sehr nahe [1]). Der Unglaube der Welt, wie er die dem Logos gegenüberstehende Macht ist, hat seine Quelle und Bedeutung nicht bloß darin, daß sich in ihm die sittliche Freiheit der einzelnen Individuen durch einen Act der Selbstbestimmung des Willens bethätigt, sondern es reflectirt sich in ihm die Macht der Finsterniß, und er kann somit in seinem Grund und Ursprung nur aus dem allgemeinen, sowohl physischen als ethischen Gegensatz der beiden Principien, Licht und Finsterniß, begriffen werden [2]). Die κρίσις, um deren willen nach 3, 16 ff. der Logos in der Welt erschien, ist daher eine Scheidung im eigentlichen Sinne, eine Scheidung und Sonderung des Heterogenen, da eine solche die natürliche Folge des hervortretenden Gegensatzes der Principien ist. Durch das in Christus in die Welt gekommene Licht wird also nur der an sich vorhandene Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß unter den Menschen offenbar. Nach 8, 47 zerfallen die Menschen in die beiden Classen derer, die aus Gott sind und als solche die Worte Gottes hören, und derer, die nicht aus Gott sind und als solche, oder als Söhne des Teufels (V. 44), sie nicht hören. Schon Lücke hat hierin eine Ansicht erkannt, welche die sittliche Freiheit aufzuheben und den sittlichen Gegensatz zu einem nothwendigen Gegensatz der Natur zu machen scheine [3]). Was aber bei Lücke noch bloßer Schein bleibt, kömmt auch bei Baur noch nicht zu voller Entschiedenheit. Einerseits soll es zwar, wenn der Gegensatz zwischen dem εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ und dem οὐκ εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ auf diese Weise gemacht wird, gewiß weit natürlicher sein zu sagen: daß einer das Gute will und glaubt, hat darin seinen Grund,

1) Krit. Unters. üb. die kanon. Evang. S. 88 ff.

2) Die hierfür angeführten Stellen sind außer 1, 4, woran angeknüpft wird, 3, 17—21. 8, 47. 12, 37—48.

3) Comm. II, 346.

daß er aus Gott ist, als umgekehrt: weil er das Gute will und glaubt, ist er aus Gott. Wäre das Sein und Nichtsein aus Gott selbst ein erst aus der sittlichen Freiheit Gewordenes, so würde ja das Werden wieder zur Voraussetzung des Seins gemacht; es soll aber vielmehr, was einer in dem einen oder anderen Sinne ist, der Erklärungsgrund seines sittlichen Verhaltens sein. Aber auf der anderen Seite würde nach Baur auch die Behauptung zu weit gehen, daß der Evangelist die sittliche Willensfreiheit aufhebe; jedoch wenn er sie auch nicht aufhebe, so habe er sich doch auch nirgends über die Vermittelung der einen Ansicht mit der anderen erklärt, und wir sollen nicht berechtigt sein, diese Vermittelung an seiner Stelle zu vollziehen. Wenn er daher auch der sittlichen Zurechnungsfähigkeit nichts entziehen wolle, so gehe er doch zugleich über die sittliche Freiheit hinaus, und lasse die sittliche Selbstbestimmung selbst durch den über sie hinausliegenden Gegensatz der Principien bedingt sein. Beide Ansichten, von welchen ja jede ihr gutes Recht habe, bleiben auch bei ihm in ihrem Rechte, und es könne nur als ein Beweis des höheren, metaphysischen Standpuncts, auf welchem er stehe, angesehen werden, daß ihm die sittliche Freiheit nicht einzig nur die Bedeutung des liberum arbitrium habe. Von dieser höheren, in der sittlichen Welt waltenden Nothwendigkeit spreche der Evangelist auch in der dritten Stelle, in welcher er den aus der ganzen Wirksamkeit Jesu als Resultat sich ergebenden Unglauben daraus erkläre, daß gemäß der schon im A. T. ausgesprochenen göttlichen Ordnung nichts Anderes habe erfolgen können.

Es ist indeß noch möglich, wenn man auch andere Stellen herbeizieht, die Vorstellung des Evangelisten genauer und bestimmter zu ermitteln. Es kann durchaus keinem Zweifel unterliegen, daß wenigstens die Bestimmung zum Guten ihrer Grundlage nach von der Willensfreiheit unabhängig ist. Es ist einerseits die Geburt von oben, aus Gott, durch welche der Mensch zu dem Höheren erhoben wird (1, 13. 3, 3 f.), bei welcher ihm aber in keiner Hinsicht irgend eine entscheidende Stellung zukömmt, indem er vielmehr der Gnade, dem Geiste Gottes gegenüber rein passiv, empfangend erscheint (3, 27).

Andererseits ist es der Vater, welcher die Menschen dem Sohne zuführt, zu ihm hinzieht (vgl. 6, 37. 44. 49. 65. 17, 2). Könnte nun aus diesen Stellen nur so viel hervorzugehen scheinen, als Köstlin zugiebt, daß nämlich alle Menschen erst durch Gottes Gnade zu der höchsten Erkenntniß und Religion erhoben werden, ursprünglich aber einander völlig gleich, Gott gegenüber gleich fern, stehen: so fehlt es doch nicht an Ausdrücken, in welchen diese Empfänglichkeit für das Höhere nicht sowohl von einer der zeitlichen Geburt erst folgenden Einwirkung Gottes, als vielmehr von einer ursprünglichen und bleibenden Beschaffenheit der Natur abgeleitet zu werden scheint. So außer 8, 47, wo das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ der Grund, die Quelle für das Hören der Worte Gottes ist, und dem Nichtsein aus Gott gegenübersteht, noch die ähnliche Stelle 18, 37: Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme. Wie so das Sein aus Gott, aus der Wahrheit, der Aeußerung und Bethätigung des Glaubens hervorgeht[1]), so ist auch der Unglaube eines entgegengesetzten Ursprungs, aus dem Teufel, aus der Welt. Die Juden sind Kinder des Teufels und hören deßhalb nicht, weil sie nicht aus Gott sind (8, 42. 47). Es heißt 10, 26 nicht etwa, daß sie deßhalb nicht zu den Schafen Christi gehören, weil sie nicht glauben; sondern sie glauben deßhalb nicht, weil sie nicht zu seinen Schafen ge-

1) Gewiß unhaltbar ist Neander's Meinung (Geschichte d. Pflanzung u. Leitung d. K. durch die Apostel, 4. Aufl. S. 882 f.), daß in dem johanneischen Lehrbegriff eine zwiefache Bedeutung des εἶναι ἐκ θεοῦ und εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας zu unterscheiden sei, in sofern darunter entweder in der höchsten Bedeutung der Worte die aus dem Glauben erst hervorgehende Beseelung durch den göttlichen Lebensgeist, welcher der Geist der Wahrheit ist, verstanden wird, oder nach der untergeordneten Bedeutung der Worte die allgemeine Berührung des Geistes mit Gott, der Sinn für das Wahre und Göttliche überhaupt, diejenige in dem entwickelten Gottesbewußtsein begründete innere Empfänglichkeit, welche die Vorbereitung zum Glauben ist, wie 8, 47. 18, 37. Eine solche Unterscheidung dürfen wir deßhalb nicht machen, weil sie nicht bloß nirgends angedeutet ist, sondern auch in der That nach johanneischem Lehrbegriff Beides, was so unterschieden wird, sich nur so verhält, wie die Verwirklichung zu der substanziellen Anlage, welche mit innerer Nothwendigkeit zu ihrer Verwirklichung treibt.

hören. Und die Jünger andererseits sind deßhalb auserwählt und der Gnade Gottes empfohlen, weil sie nicht aus dieser Welt sind (17, 16. vgl. 15, 19). Das Evangelium nimmt auch sonst einen so objectiven Standpunct ein, auf welchem das menschliche Individuum mit seinen Schicksalen nur als das Organ göttlicher Zwecke erscheint. Der Blindgeborene ist ein solcher weder in Folge eigener Sünden noch von Sünden seiner Eltern, sondern damit an ihm die Werke Gottes offenbart werden (9, 3). Die Krankheit und der Tod des Lazarus hat nur den Zweck, den Sohn Gottes zu verherrlichen (11, 4). Ebensowenig wie diese Ausdrucksweisen figürlich, uneigentlich verstanden werden dürfen, ist auch in jene ein anderer Sinn hineinzutragen, als sich aus dem einfachen und unverfänglichen Ausdruck ergiebt. Aber, könnte es nicht als möglich gedacht werden, daß die Menschen nur dadurch Söhne des Teufels werden, daß sie sich von ihm verführen lassen? Es ist dieses die gewöhnliche Annahme, welche aber nicht geringen Schwierigkeiten unterliegt. Wenn Frommann eine so durch die Willensfreiheit vermittelte Einwirkung des Teufels auf die Menschen annimmt, wenn der Teufel nur auf den freien Eigenwillen des Menschen wirken und vermittelst desselben eine seinem bösen Wesen entsprechende Neigung in ihm erwecken soll, aus welcher die Sünde geboren wird (S. 333): so ist es ganz consequent, auch in den Prolog, in welchem doch so entschieden ein uranfänglicher Gegensatz des Lichtes und der Finsterniß gelehrt wird, die Lehre von einem ursprünglichen, durch die Sünde und Verführung des Teufels noch nicht getrübten Verhältniß des Menschen zu Gott hineinzutragen. Die älteren Ausleger verstanden fast einstimmig den Ausdruck σκοτία nicht relativ oder negativ von der Menschheit, sofern sie noch nicht zur Gemeinschaft mit Gott gelangt ist, sondern positiv, sofern sie eine ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott durch den Sündenfall schon wieder verloren hatte, so daß die erste Hälfte von V. 5 des Prologs, das Scheinen des Lichtes in der Finsterniß, nicht eine Beschreibung des ursprünglichen Verhältnisses der Menschheit zu Gott, sondern des durch die Sünde erst verwirklichten Abfalls von Gott geben würde. Frommann dagegen erklärt die σκοτία in der

ersten Hälfte von der Menschheit, sofern sie in ihrem ursprünglichen, natürlichen Zustande noch außerhalb des Einflusses des göttlichen Lichts gedacht ist. Die zweite Hälfte aber, in welcher es heißt, die Finsterniß habe das Licht nicht aufgenommen, soll die Menschheit in einem anderen Sinne als σκοτία bezeichnen, sofern sie sich nämlich dem Einfluß des göttlichen Wortes in ihrem Inneren entzog, durch eigene Schuld in dem Elemente der Finsterniß und Nichtgemeinschaft mit Gott verharrte. Erst mit diesen Worten sei das positive Verhältniß angedeutet, welches mit dem Sündenfall beginne; jetzt soll die Finsterniß nicht mehr ein bloß Negatives, sondern ein durch freien Willen und mit Bewußtsein Hervorgebrachtes sein [1]). Es kann gewiß nur als ein Zeugniß für die entgegengesetzte Ansicht betrachtet werden, wenn man nur auf solche Weise den Sündenfall und die Verführung des willensfreien Menschen, welche sonst gar nicht erwähnt werden, als Medium der Herrschaft des Teufels in das Evangelium hineinbringen kann. Welche unnatürliche Erklärung der σκοτία, die erstlich von der Menschheit, nicht von einem allgemeinen Princip verstanden werden, und dann noch dazu in demselben Satze, ohne daß die geringste Andeutung gegeben wäre, in einem ganz verschiedenen Sinne gefaßt werden soll! Es ist diese Erklärung so unhaltbar, daß sie auch von Neander ausdrücklich verworfen ist [2]). Offenbar ist hier von der Finsterniß als einem selbstständigen, dem Lichtreich entgegenwirkenden Princip die Rede, und die Vorstellung eines erst durch den Sündenfall eingeführten Gegensatzes wird durch diesen uranfänglichen Gegensatz vielmehr ausgeschlossen, indem der Sündenfall für den Evangelisten unmöglich diese Bedeutung haben, doch nur das, was an sich ist, zur Erscheinung gebracht haben könnte. Noch an einer anderen Stelle hätte der Evangelist, wenn nach seinem Lehrbegriff wirklich der geschichtliche Eintritt der Sünde in die Menschenwelt erst durch die Verführung der ersten Menschen geschehen wäre, den Sündenfall erwähnen müssen,

1) Joh. Lehrb. S. 249 ff.

2) Gesch. d. Pflanzung und Leit. der chr. K. durch die Apostel, 4. Aufl. S. 876.

nämlich 8, 44. Wenn aber hier von dem Teufel in Beziehung zur Menschheit gesagt wird, er sei ein Menschenmörder von Anfang an gewesen: so kann sich dieses Prädicat, zumal in dem Zusammenhang, in welchem es hier steht, da unmittelbar vorher V. 40 der Vorsatz der Juden, Jesum zu tödten, erwähnt war, nur auf einen eigentlichen leiblichen Menschenmord, den Brudermord des Kain (vgl. 1 Joh. 3, 12), beziehen. So erklärt mit Recht schon Cyrill von Alexandrien [1]). Wenn also der Brudermord des Kain in der Weise in den Vordergrund tritt, daß er die Stelle einzunehmen scheint, welche sonst dem Sündenfall gegeben wird, nämlich die erste Evolution des bösen Princips in der Menschheit darstellt: so spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Evangelist sich hier einer auch sonst bei den Valentinianern einheimischen Vorstellung anschließt, nach welcher durch die drei Söhne Adams die drei Classen, in welche die Menschen durch ihre natürliche Verschiedenheit auseinanderfallen, repräsentirt werden. Von Adam werden drei Naturen erzeugt, zuerst in Kain das choische, dann in Abel das psychische, in Seth das pneumatische Geschlecht [2]). Auch bei den Valentinianern tritt in dem Grade,

---

1) Comm. in Joh. p. 560. Die Juden stammen durch Kain vom Teufel ab, ὃς πρῶτος ἀνθρώπων ἁπάντων ἐλέγχων μὲν οὐκ ἠγάπησε τὸν σωφρονιστήν, φθόνου καὶ φόνου καὶ δόλου καὶ ψεύδους καὶ ἀπάτης ἀρχὴ μετ' ἐκεῖνον ἐδείχθη τὸν Σατανᾶν, οὗπερ μὲν δικαίως ὀνομάζοιτο καὶ υἱός.

2) Exc. ex scr. Theod. §. 50. 54: ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ τρεῖς φύσεις γεννῶνται, πρώτη μὲν ἡ ἄλογος, ἧς ἦν Καΐν, δευτέρα δὲ ἡ λογικὴ καὶ ἡ δικαία, ἧς ἦν Ἄβελ, τρίτη δὲ ἡ πνευματική, ἧς ἦν Σήθ· καὶ ὁ μὲν χοϊκός ἐστι κατ' εἰκόνα, ὁ δὲ ψυχικὸς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ, ὁ δὲ πνευματικὸς κατ' ἰδίαν. Der choische Mensch ist ὁ κατ' εἰκόνα, der psychische ὁ καθ' ὁμοίωσιν, womit auch die Darstellung bei Irenäus I, 5, 5 übereinstimmt. Tertull. adv. Valent. c. 29: Cain et Abel et Seth, fontes quodammodo generis humani, in totidem dividunt argumenta naturae atque essentiae, Choicum saluti degeneratum ad Cain redigunt, animale mediae spei deliberatum ad Abel componunt, spiritale certae saluti praejudicatum in Seth recondunt. In den clement. Homilien bilden Kain und Abel eine Syzygie. Vgl. II, 16. III, 25. 42 (Καΐν, ὃ ἑρμηνεύεται ζῆλος, ὃς καὶ ζηλώσας ἀνεῖλε τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν Ἄβέλ) XIX, 9.

als die Verschiedenheit der menschlichen Naturen auf die Söhne Adams zurückgeführt wurde, die Bedeutung des Sündenfalls zurück. Die biblische Erzählung wird allegorisch in die Umhüllung des Menschen mit einem materiellen Leibe umgedeutet [1]). Schon Schleiermacher (christl. Glaube 1. Aufl. I, 228) mag nicht ganz unrichtig über diese johanneische Stelle geurtheilt haben: „Ja, ich möchte sagen, man kann nicht leicht diese Stelle unter Voraussetzung der Realität des Teufels streng auslegen, ohne ihn entweder ganz manichäisch Gott gegenüberzustellen, oder das Verhältniß Christi zum Vater und seine Sendung mit neoterischer Oberflächlichkeit zu behandeln." — Nur dieser Vorstellung einer, von entgegengesetzten Principien herrührenden, ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Naturen lassen sich alle Ausdrücke des Evangeliums einreihen, in denen von dem Gegensatz des Guten und des Bösen unter den Menschen die Rede ist. Wenn Jesus 3, 6 die Nothwendigkeit der Geburt durch das Wasser und den Geist daraus rechtfertigt, daß das aus dem Fleische Gezeugte [2]) Fleisch, das aus dem Geiste Gezeugte Geist ist, so müßten wir uns den ganz ähnlichen Grundsatz des christlichen

---

1) Hierauf wurden die Röcke aus Fellen bezogen. Vgl. Irenäus adv. haer. I, 5, 5: ὕστερον δὲ περιτεθεῖσθαι αὐτῷ τὸν δερματινὸν χιτῶνα· τοῦτο δὲ τὸ αἰσθητὸν σαρκίον εἶναι λέγουσι. Exc. ex scr. Theod. §. 55: τοῖς τρισὶν ἀσωμάτοις ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ τέταρτον ἐπενδύεται τὸν χοϊκὸν τοῦς δερματίνους χιτῶνας. Tertullian adv. Val. c. 24 de resurr. carn. c. 7. Pseudo-Orig. Dial. c. Marc. p. 139. Schon die Ophiten lehrten nach Iren. I, 30, 9: Adam autem et Evam prius quidem habuisse levia et clara et velut spiritalia corpora, quemadmodum et plasmati sunt; venientes autem huc demutasse in obscurius et pinguius et pigrius. — Die Vermuthung Neander's (Gnost. Syst. S. 125) ist sehr wahrscheinlich, daß auch von den Valentinianern der Sündenfall als Uebertretung des Verbots der Engel, die den Menschen von der Erkenntniß des Höchsten, dem Baum der Gnosis abhalten wollten, aufgefaßt, also durchaus gebilligt wurde. Deßhalb wird der Mensch von ihnen in die grob materielle Welt verstoßen.

2) Τὸ γεγεννημένον kann der Analogie wegen auch gezeugt übersetzt werden, obgleich V. 4 die Uebersetzung geboren in diesem Zusammenhang erfordert. In der Sache macht dieses keinen Unterschied.

Alterthums, wonach das aus Gott Gezeugte selbst Gott ist, zurückrufen, um auch in dieser Behauptung nur dieselbe Unterscheidung der menschlichen Naturen zu finden. Es ist offenbar, daß τὸ γεγεννημένον hier nicht eine Seite der menschlichen Natur, sondern diese vollständig bezeichnet, und somit nicht die menschliche Natur nach ihren beiden Seiten, der geistigen und der leiblichen, sondern die Menschheit nach zwei entgegengesetzten Classen unterschieden wird. Wäre nicht auf der einen Seite der ganze Mensch aus dem Fleisch gezeugt, ein σαρκικός, so fehlt der Argumentation jede Beweiskraft, da ja die Geburt von oben nur deßhalb für den Eintritt in das Himmelreich nothwendig sein kann, weil der Fleischliche durchaus nicht geistig, dem Pneumatischen schlechthin entgegengesetzt ist. Andererseits darf diese Stelle durchaus nicht für die scheinbar naheliegende Ansicht angeführt werden, als sei nun das ganze Menschengeschlecht von Hause aus fleischlich, und als sondere sich das geistige Geschlecht aus dieser an sich ganz gleichartigen Menschheit nur durch die Wiedergeburt ab. Es muß im Gegentheil wohl beachtet werden, daß das γεννηθῆναι ἄνωθεν, von welchem 3, 3 ff. die Rede ist, nur die Geburt von oben bezeichnet [1]). Die Geburt von oben

1) S. Lücke Comm. I, 517 ff. Man überzeugt sich hiervon am einfachsten, wenn man die verwandten Anführungen dieses Ausspruches bei Justin und in der pseudoclementinischen Literatur vergleicht, welche durchgängig gegen das johann. Evang. darin übereinstimmen, daß sie alle von der Wiedergeburt reden. Vgl. Clem. Rec. VI, 9: Sic enim nobis cum sacramento verus propheta testatus est, dicens: Amen dico vobis, nisi quis *denuo renatus* fuerit ex aqua, non introibit in regna coelorum. Ebenso steht bei Justin Apol. maj. p. 94 und Hom. XI, 26: Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε. Es zeigt sich auch in dieser wesentlichen Abweichung die Unhaltbarkeit der herrschenden Ansicht, daß die johanneische Relation, welche den Ausspruch nach ihrem eigenthümlichen Lehrbegriff modificirt, die Quelle dieser Citate sei. Siehe meine Bemerkungen Allg. L. Z. 1847, Nr. 83, S. 657 ff. clem. Rec. u. Hom. S. 166. Es scheint dieser Ausspruch überhaupt drei Formen durchlaufen zu haben. In der einfachsten Gestalt, in welcher er wahrscheinlich aus dem Munde Jesu gekommen ist, findet er sich Matth. 18, 3, als Aufforderung zu der Reinheit und Unschuld des Kindesalters durch innere Sinnesänderung und Wiedergeburt zurück-

ist daher nur für diejenigen eine ganz neue, höhere Geburt, eine Wiedergeburt, welche, wie Nikodemus, von Hause aus nichts weiter haben, als die Empfänglichkeit für das Gute wie für das Böse, die Möglichkeit Kinder Gottes oder des Teufels zu werden. Es entsprechen diese Naturen dem psychischen Geschlecht in den gnostischen Systemen, welchen eben die Möglichkeit offen steht, sich entweder für das Pneumatische oder für das Hylische zu entscheiden[1]). Obgleich in dem Gespräch mit Nikodemus zunächst nur auf sie Rücksicht genommen wird, so ist doch nirgends die andere Möglichkeit ausgeschlossen, daß nämlich bei Einigen die Geburt aus Gott der substanzielle Grund ihres Wesens ist, dessen sie sich in dem Verlauf ihres zeitlichen Lebens nur bewußt zu werden brauchen (vgl. 1, 12. 13), wie andererseits die Unempfänglichkeit

---

zukehren. Die zweite Form wandte den Ausspruch an, um die Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit einzuschärfen, und modificirte ihn demgemäß. Wenn endlich das johanneische Evangelium zwar diese Beziehung auf die Taufe beibehält, aber die Wiedergeburt in die Geburt von oben, aus Gott (vgl. 1, 13. und im ersten joh. Brief 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18) verwandelt: so kann auch dieses nicht zufällig sein, und ist nur daraus zu erklären, weil nach dem johanneischen Lehrbegriff nicht jede Geburt von oben nothwendig, wie bei den Psychikern, eine Wiedergeburt ist, weil auch Solche angenommen werden, die von vorn herein aus Gott geboren, geistiger Natur, ein pneumatisches Geschlecht sind.

1) Gerade das psychische Geschlecht ist daher nach den Valentinianern vorzugsweise mit Freiheit des Willens begabt, und gerade um dieses zu erlösen, ist der Erlöser überhaupt gekommen, während die Pneumatiker kraft ihrer Natur nothwendig selig, die Hyliker nothwendig unselig werden müssen, (ἐπεὶ καὶ αὐτεξούσιόν ἐστιν Iren. I, 6, 1). Tertull. adv. Val. c. 26: Sic et *exitum* singulis dividunt, materiali quidem, id est carnali, quem et sinistrum vocant, indubitatum interitum. Animali vero, quem et dextrum appellant, dubitatum eventum, utpote inter materialem spiritalemque nutanti et illac debito, qua plurimum adnuerit. Exc. ex scr. Theodoti §. 65: πολλοὶ μὲν οἱ ὑλικοὶ, οὗ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοὶ, σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί· τὸ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σωζόμενον, τὸ δὲ ψυχικὸν, αὐτεξούσιον ὄν, ἐπιτηδειότητα ἔχει πρὸς τὴν πίστιν καὶ ἀφθαρσίαν καὶ πρὸς ἀπιστίαν καὶ φθορὰν κατὰ τὴν οἰκείαν αἵρεσιν, τὸ δὲ ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται.

für das Höhere, die Unmöglichkeit die Lehre Jesu innerlich zu vernehmen, nach 8, 43. 44 bestimmt in dem Ursprung aus dem Teufel gegründet ist. Es kann diese Annahme einer ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Naturen nur geradezu bestätigen, wenn 11, 52 von Kindern Gottes unter den Heiden und ohne Vermittelung des christlichen Glaubens die Rede ist. Die Worte des Kaiphas beziehen sich nach ihrem höheren Sinn auf die durch den Tod Jesu bewirkte Erlösung, kraft welcher der Tod Jesu auch den Zweck hatte, die zerstreuten Kinder Gottes außerhalb des jüdischen Volkes zur Einheit zu sammeln [1]). Wie könnte hier von zerstreuten Kindern Gottes in der Welt die Rede sein, wenn diese nicht schon an sich, nach der unmittelbaren Substanz ihres Wesens, auch ohne die durch das Christenthum erfolgende Entwickelung und Entfaltung dieser Substanz, als Kinder Gottes gedacht wären? Man darf sich hier nicht mit der Ausflucht zu helfen versuchen, daß hier vermöge der Anticipation des Erfolges schon von Kindern Gottes die Rede sei. Das Neue, was durch den Tod des Logos bewirkt ist, besteht nicht in der Gotteskindschaft an sich, sondern in der Vereinigung des Zerstreuten. Wie auch 3, 20. 21 die Menschen schon unabhängig von der persönlichen Erscheinung des Logos entweder das Böse oder das Gute, die Wahrheit thun, und für die Letzteren durch den Eintritt des Lichts nur dieses Neue hinzukömmt, daß ihre Werke als in Gott vollbracht erscheinen, daß sie also zu dem bestimmten Bewußtsein, zur Erkenntniß ihrer thatsächlichen Gemeinschaft mit Gott gelangen; so ist auch diese Stelle deßhalb von der größesten Bedeutung, weil das Verhältniß der Gotteskindschaft hier als von der historischen Erscheinung des Logos und dem durch ihn gestifteten Glauben unabhängig dargestellt wird. Das adäquate Verhältniß des Menschen zu Gott ist so sehr ein substan-

---

1) V. 51. 52: προεφήτευσεν, ὅτι ἔμελλεν ὁ Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν. Reuß, mit dem ich mich freue, in der Erklärung dieser Stelle fast zusammenzutreffen vergleicht S. 35 auch 17, 6, wo das σοὶ ἦσαν auf Solche gehe, welche Christus noch nicht in Empfang genommen habe.

zielles, wie von der Willkür, so auch von dem Bewußtsein unabhängiges, daß es zunächst allgemein ohne ein bestimmtes und entwickeltes Wissen vorhanden ist. Es ist dieses ausdrücklich der Sinn der Worte Jesu 3, 8. Das πνεῦμα weht, wo es will, und man vernimmt seine Stimme, ohne zu wissen, von wo es kommt und wohin es geht, und dieses ist allgemein der Zustand eines Jeden, der aus dem Geiste geboren ist. Wie nach den Gnostikern die pneumatischen Naturen zwar nothwendig zum Bewußtsein ihres höheren Ursprungs kommen müssen, aber dieses Bewußtsein erst durch eine geschichtliche Vermittelung, deren Vollendung in dem Erlösungswerk gegeben ist, erreichen: so läßt auch der Evangelist die höhere Geburt des Menschen zunächst nicht bloß der Welt, sondern auch selbst dem, der sie in sich trägt, verborgen und ein Geheimniß sein. Nur hierauf bezieht sich die von ihm hervorgehobene Allgemeinheit (πᾶς), mag er nun vom Anfang seines Lebens an dem Geiste angehören oder erst innerhalb seines Verlaufes von ihm ergriffen werden. Man darf nicht einwenden, daß die Gotteskindschaft in einem allgemeineren Sinne gemeint sei, von denen, welche auch in der Heidenwelt durch ihre Werke den in ihrem Gewissen gegebenen Willen Gottes realisiren. Es ist dem christlichen Alterthum überhaupt geradezu zuwider, den nachdrucksvollen Begriff der Gotteskindschaft in dieser Weise von dem specifisch christlichen Verhältniß zu Gott zu isoliren. Der Ausdruck konnte nur dann auch außerhalb des eigenthümlich christlichen Gebietes gebraucht werden, wenn man von der Vorstellung ausging, daß es Menschen giebt, welche durch eine immanente Beschaffenheit ihres Wesens zum Christenthum mit innerer Nothwendigkeit geführt werden, und daher das in ihm realisirte, zu vollkommen klarem Bewußtsein entfaltete Verhältniß zu Gott, an sich, substanziell schon von Anfang an in sich haben. Ist dieses die richtige Erklärung, so wird von dieser Stelle aus auch über den Ausdruck ἐξουσία τέκνα θεοῦ γενέσθαι 1, 12 Licht verbreitet. Es kann durch ἐξουσία auch hier nicht die bloße, uneingeschränkte Möglichkeit bezeichnet sein, sondern es ist recht eigentlich die Kraft und Macht, durch welche der aus Gott geborene Mensch das realisirt und wirklich wird, was er seiner Natur nach an sich ist.

Das aus Gott Geboren- oder Gezeugtsein ist auch hier die Voraussetzung, an welche die geschichtliche Erlösung nur anknüpft. Gerade hier (1, 13) werden schon vor der Annahme des Christenthums solche Naturen angenommen, welche durchaus nicht zu dem γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκός (3, 6) gehören können, sondern von vorn herein aus Gott gezeugt, geboren sind. Man darf übrigens nicht meinen, daß durch die bei den Gnostikern bekannte Lehre von einer ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Naturen die Willensfreiheit schon ganz und gar aufgehoben sei. Nicht nur ist das mittlere Geschlecht vorzugsweise und ohne alle Einschränkung als willensfrei bestimmt; aber auch bei den beiden anderen ist nur der Anfangs- und der Endpunct über die Freiheit hinausgerückt, welche in den einzelnen Handlungen noch einen freien Spielraum hat [1]). Dieses möchte also im Wesentlichen auch in dem johanneischen Evangelium das keineswegs ausschließliche Verhältniß von Nothwendigkeit und Freiheit sein.

Kann somit die Lehre von einer Verschiedenheit der menschlichen Naturen in unserm Evangelium nur dann geleugnet werden, wenn man den Muth hat, alle diejenigen Stellen, welche den Gegensatz des Guten und Bösen, des Lichts und der Finsterniß in seiner ganzen Schärfe darstellen, das verschiedene Verhalten der Menschen in Beziehung auf die christliche Offenbarung auf eine objectiv begründete Nothwendigkeit zurückführen, einen principiellen Unterschied von vorn herein in die menschlichen Naturen setzen, durch die Hülfsmittel einer von bestimmten Voraussetzungen ausgehenden Auslegung weg-

1) S. m. clem. Rec. u. Hom. S. 142 und die oben S. 152, Anm. 1 angeführten Stellen. Nach Tertullian ist es der exitus, das Resultat, welches nach den Gnostikern für die einzelnen Menschen verschieden bestimmt ist. Nur in diesem Sinne heißt es auch de anima c. 21, daß die Gnostiker die natura convertibilis leugnen. Freilich lehren die Exc. ex scr. Theod. §. 53, daß die pneumatischen Keime in der Menschenwelt von Engeln geleitet werden, καθὼς ἐγχωρεῖ γίνεσθαι· ἄτε γὰρ δημιουργὸς, ἀδήλως κινούμενος ὑπὸ τῆς σοφίας, οἴεται αὐτοκίνητος εἶναι, ὁμοίως καὶ οἱ ἄνθρωποι.

zuschaffen: so drängt sich nothwendig die Annahme verschiedener bei der Schöpfung des concreten Daseins thätiger Principien auf, und der Logos kann nur in dem allgemeinsten Sinne als Weltschöpfer, als das über untergeordnete Mächte hinübergreifende Princip, als der δημιουργὸς καθολικός gedacht sein. Beides, die Annahme einer ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Naturen und von verschiedenen in der Geisterwelt waltenden Mächten, hing in den gnostischen Systemen mit innerer Nothwendigkeit zusammen; jede der drei Arten geistiger Schöpfung wurde auf ein besonderes Princip zurückgeführt, das Hylische auf den Teufel, das Psychische auf den Demiurgen, das Pneumatische auf die Mutter Sophia. Zugleich trat auch bei einer solchen Verschiedenheit die Lehre von einer allgemeinen göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen zurück, indem die verschiedenen Momente des göttlichen Ebenbildes vereinzelt an die drei Klassen auseinanderfielen [1]). Auch in unserem Evangelium tritt daher diese Vorstellung zurück, und an die Stelle der vollkommenen Ebenbildlichkeit eine substanzielle Gemeinschaft, der höhere Ursprung aus Gott. Es ist sehr wichtig, daß die ignatianischen Briefe, welche auch sonst dem johanneischen Evangelium so verwandt sind, sogar hierin mit ihm übereinstimmen [2]). Wie nach Irenäus adv. haer. I, 6, 4 den Psychikern die Gnade nicht, wie den Pneumatikern vermöge einer höheren Natur, sondern nach ihrem praktischen Verhalten (κατὰ χρῆσιν) zu Theil wird, so wird auch in dem Briefe an die Trallianer die untadelhafte und lautere Gesinnung der Gemeinde auf ihre Natur mit ausdrücklichem Ausschluß des κατὰ χρῆσιν zurückgeführt [3]). Daher ist von einer φύσις δικαία die Rede (ad Eph. c. 1), was Ruchat

---

1) S. die Stelle der Exc. Theod. oben S. 152, Anm. 1.

2) Ich habe hierauf gegen Bunsen aufmerksam gemacht, Allg. Lit. Z. 1848, Nr. 51, S. 405 f.

3) Ad Trall. c. 1. Ἄμωμον διάνοιαν καὶ ἀδιάκριτον ἐν ὑπομονῇ ἔγνων ὑμᾶς ἔχοντας, οὐ κατὰ χρῆσιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν. Die längere Recension hat ohne Zweifel diese für das spätere Bewußtsein anstößige Vorstellung durch Aenderung des φύσιν in κτῆσιν ausschließen wollen.

mit naturel vertueux übersetzt hat, und die Gläubigen und Ungläubigen werden ad Magn. c. 5 mit zwei verschiedenen Münzen verglichen, von denen die eine das Gepräge Gottes, die andere das der Welt trägt. Es wird hier also die Differenz des Glaubens und des Unglaubens als ein fester, unauslöschlicher Charakter, als in einer Beschaffenheit der Natur gegründet, dargestellt. In den ignatianischen Briefen ist uns nun die objective Vermittelung dieser Differenz nicht bestimmt dargelegt[1]), in dem johanneischen Evangelium wird es uns vielleicht noch gelingen, die verschiedenen höchsten Principien dieses Unterschiedes aufzufinden.

§. 9. Der Weltschöpfer und der Weltherrscher.

Stellen wir die bestimmte Frage, welche Mächte nach dem dem Evangelium Johannis zum Grunde liegenden Lehrbegriff diejenigen sind, auf welche die Schöpfung der materiellen Welt und die in ihr gesetzte Verschiedenheit der menschlichen Naturen zurückgeführt ist, so ergiebt sich zunächst für die von Natur bösen Naturen unmittelbar der Teufel, wie für die guten der Logos. Wenn außerdem noch ein neutrales Geschlecht angenommen ist, welches sich sowohl zum Guten als auch zum Bösen bestimmen, sowohl für das Licht als für die Finsterniß entscheiden kann: so läßt sich auch hier das göttliche

1) Man kann jedoch jedenfalls nicht mit Gewißheit behaupten, daß in den ignat. Briefen die jenen Classen entsprechende Anerkennung verschiedener göttlicher Principien, also auch des Demiurgen, geradezu ausgeschlossen sei. Es wird sonst gegen gnostischen Doketismus, aber nie gegen diese Grundlehre der Gnosis polemisirt. Außer dem Teufel, der ausdrücklich erwähnt wird (z. B. ad Eph. c. 10), kann der Demiurg mit seinen Engeln sehr wohl in den ad Trall. c. 5 erwähnten *συστάσεις ἀρχοντικαί*, deren Kenntniß der Verfasser außer der der *ἐπουράνια* und *τοποθεσίαι ἀγγελικαί* von sich rühmt, enthalten sein. Es ist ohne eine solche objective Voraussetzung der principielle Unterschied der Classen in der subjectiven Sphäre schwer zu begreifen. Die Naturen des Demiurgen können sehr wohl in den Münzen bezeichnet sein, die das Gepräge der Welt tragen. Es muß zweifelhaft bleiben, ob der *ἄρχων τ. κόσμου* ad Eph. c. 19 auf den Demiurgen oder auf den Teufel führt.

Princip von vorn herein bestimmen, von welchem die psychischen Naturen herrühren. Wie überhaupt die sichtbare Schöpfung allgemein auf das Subject der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte zurückgeführt, und der Gott der Juden so als Demiurg aufgefaßt wurde, so kann auch in dem johanneischen Evangelium, wenn anders die bisher erörterten Prämissen wirklich in ihm gegeben sind, der Urheber der psychischen Naturen und der materiellen Welt überhaupt nur der Gott des Judenthums, des A. T., sein. Es handelt sich daher darum, in dem Evangelium selbst Spuren dieser Vorstellung aufzufinden, weil unsere bis hieher entwickelte Ansicht keinen festeren Halt haben kann, als das Zeugniß des Evangelisten selbst.

In den Reden, welche Jesus an die ungläubigen Juden richtet, mußte auch ihre Prätension zur Sprache kommen, den einzig wahren und höchsten Gott zu verehren und unter seinem besonderen Schutze zu stehen. Im Gegensatz gegen diese Behauptung spricht Jesus den Juden entschieden die Kenntniß des höchsten Gottes ab. Sein Vater ist den Juden unbekannt (7, 28. 29. 8, 19). Am bestimmtesten wird dieses 8, 54 gesagt: „es ist mein Vater, welcher mich verherrlicht, von welchem ihr behauptet, daß er euer Gott sei; aber ihr habt ihn nicht erkannt." An sich könnten freilich die letzteren Worte nur Dieses zu bedeuten scheinen, daß die Juden den wahren, höchsten Gott zwar anerkannt und verehrt, aber nicht seinem Wesen nach erkannt haben. Allein es läßt sich unmöglich verkennen, daß diese Auslegung der Worte: ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε doch immer etwas Gezwungenes hat, da hier das Wissen um den wahren Gott den Juden so ganz ohne Weiteres, ohne alle Einschränkung, abgesprochen wird, wie auch an den anderen Stellen, und daß die einfachste und nächste Erklärung immer die bleibt, daß sie überhaupt sein Dasein in Wahrheit nicht erfaßt haben[1]). Dann kann man sich aber

1) Man beachte nur die ganz ähnliche Art, wie Jesus 4, 22 zu der Samariterin sagt, daß die in den Samaritern repräsentirte Heidenwelt anbete, was sie nicht wisse, während die Juden anbeten, was sie wissen. Es kann dieser Ausspruch unmöglich auf die Samariter als solche passen, vor denen ja die Juden hinsichtlich des Objects ihrer

schwerlich der Vorstellung erwehren, daß die Juden nur deßhalb den wahren Gott nicht kennen, weil sie ein anderes göttliches Wesen, ihren National- und Particulargott, für den höchsten halten. Denn es durfte unmöglich den Juden der Glaube an einen höchsten Gott überhaupt abgesprochen werden. Das wäre aber jene gnostische Lehre von einer realen, nicht bloß subjectiven Verschiedenheit des Judengottes von dem im Christenthum offenbar gewordenen vollkommenen Gott, da es dem Geiste des christlichen Alterthums geradezu widerspricht, die subjective Verehrung eines Gottes nicht auf eine objectiv daseiende Macht zurückzuführen, und aus dieser Vorstellung würde sich die Bezeichnung der Juden als Lügner (V. 55), da ihr Gott in der That von dem höchsten Gott verschieden ist, erklären. Nach dem Apostel Paulus und nach der Lehre der meisten alten Kirchenlehrer rührt ja der heidnische Cultus wirklich von bösen Dämonen her [1]). Die Gnostiker, welche die Vorstellung des alttestamentlichen Gottes mit der absoluten Gottesidee für unvereinbar hielten, ließen dennoch die Realität des Judengottes ganz unangetastet stehen. Vielleicht ist also mit

---

Gottesverehrung, hinsichtlich des Monotheismus gar nichts voraus hatten. Wohl aber trifft der Ausspruch, wenn die Samariter nur die Heidenwelt darstellen, unter denen die Besseren in ihrem Cultus praktisch den höchsten, wahren Gott verehren, obgleich er ihnen theoretisch völlig unbekannt ist; und die Gottesverehrung der besseren Heiden ist deßhalb eine unbewußte, weil sie dem wahren Gott dienen, ohne ihn zu kennen, ohne ein bestimmtes Bewußtsein von ihm zu haben. Wenn hier andererseits die Juden als im Besitze der Erkenntniß des wahren Gottes dargestellt zu sein scheinen, so ist zu bemerken, daß in diesem Zusammenhang das christliche Bewußtsein dem heidnischen gegenüber mit dem Judenthum identificirt wird. Die Berechtigung hierzu liegt darin, daß das Judenthum nach seinen besseren, prophetischen Elementen immer noch die Vorstufe, den Anknüpfungspunct des Christenthums bildet, und daß in dieser Hinsicht von ihm gesagt werden kann: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Es kann Jesus natürlich der Samariterin gegenüber zunächst nur als Jude erscheinen und auftreten. Uebrigens ist diese Stelle die einzige im ganzen Evangelium, in welchem das Judenthum im Gegensatz gegen das Heidenthum dem Christenthum näher gerückt wird.

1) S. m. clem. Rec. u. Hom. S. 231 ff.

jenen Worten ganz dasselbe gesagt, wie wenn Marcion bei Epiphanius Haer. XLII, 4 sich über die Heroen des A. T aussprícht. Diese werden von dem in den Hades hinabsteigenden Christus nicht erlöst, *διότι ἐπέγνωσαν τὸν θεὸν τῶν Ἰουδαίων, ὄντα ποιητὴν καὶ κτίστην, καὶ τὰ καθήκοντα αὐτοῦ πεποιήκασι καὶ οὐχὶ τῷ θεῷ τῷ ἀοράτῳ ἑαυτοὺς προσανέθεντο*[1]).

Näheren Aufschluß über diesen Punct wird uns die wichtige Stelle 8, 44 geben. Jesus sagt zu den Juden: „ihr habt den Teufel zum Vater [2]) und wollet die Gelüste eures Vaters vollbringen. Jener war ein Menschenmörder von Anfang an und besteht nicht in der Wahrheit, weil überhaupt Wahrheit nicht in ihm ist; wenn er die Lüge spricht, so spricht er aus seinem eigenen Wesen (*ἐκ τῶν ἰδίων*), *ὅτι ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ*." Die gewöhnliche Auslegung bezieht das *αὐτοῦ* entweder auf das *ψεῦδος* im Anfange des Satzes, oder auf das zunächst vorhergehende *ψεύστης*. Denn die Beziehung des *αὐτοῦ* auf das in *ψεύστης* liegende *ψεῦδος* findet auch Lücke mit Recht unzulässig. Allein, was die erstere Erklärung betrifft, wollte der Evangelist den Teufel als Vater der Lüge darstellen, warum sagt er nicht geradezu *πατὴρ τοῦ ψεύδους*? Das im Hauptsatze stehende *ψεῦδος* konnte ihn

1) Es kann unsere Erklärung an Wahrscheinlichkeit nur gewinnen, wenn wir eine verwandte Stelle des paulinischen *Κήρυγμα Πέτρου* (bei Clem. Al. Str. VI, c. 5, p. 635 ff.) vergleichen, in welcher gleichfalls die positive Seite der jüdischen Nicht-Erkenntniß des wahren Gottes darin besteht, daß sie in der That an seiner Stelle untergeordneten Wesen, Engeln und Erzengeln, — der gnostische Demiurg wurde ja auch als Engel vorgestellt — dienen. *Μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν, οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις κτλ.* Was kann hiemit anders gesagt sein, als was auch das joh. Evg. will, wenn es den Glauben der Juden, den einzigen höchsten Gott zu verehren, als eine Täuschung darstellt? Wie sehr diese Erklärung auch durch eine Stelle Justin's begünstigt wird, wird noch am Schluß von §. 10 bemerkt werden.

2) Vielleicht läßt aber die richtige Lesart *ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου* noch eine andere Erklärung zu, von welcher unten die Rede sein wird.

doch noch nicht dazu berechtigen, sich einfach durch αὐτοῦ hierauf zu beziehen, da schon etwas dazwischen getreten war, und diese Zurückbeziehung nicht mehr so nahe lag. Diese Erklärung setzt, wie Lücke sagt, freilich voraus, daß τὸ ψεῦδος im Anfange des Satzes so stark durchtönt, daß es das αὐτοῦ gleichsam an sich zieht; dieses sei selten, aber unbedenklich. Aber warum ist diese harte Ergänzung so ganz unbedenklich, zumal wenn die abstracte Vorstellung eines Vaters der Lüge, wie eines Vaters der Wahrheit in dem Evangelium sonst gar keinen Halt hat? Lücke vergleicht Röm. 4, 12, wo Abraham ein πατὴρ τῆς περιτομῆς, und Jak. 1, 17, wo Gott πατὴρ τῶν φώτων genannt wird. In dem Evangelium selbst findet diese Vorstellung aber schlechterdings keinen Halt, und die erstere von den angeführten Stellen beweis't deßhalb weniger, weil die Beschneidung gerade die Gesammtheit der Beschnittenen, also concrete Personen, in dem Zusammenhang selbst bezeichnet, wodurch ein weit größeres Recht gegeben ist, den Abraham als Vater der Beschneidung vorzustellen. Noch schwieriger ist, wie auch Lücke mit Recht bemerkt, die Beziehung auf das zunächst stehende ψεύστης; denn dieses Wort ist eben als allgemeines Prädicat dem Teufel beigelegt, und das Personalpronomen kann sich schon deßhalb schwerlich auf ψεύστης beziehen, weil dieses Wort hier in keiner Hinsicht eine concrete Person bezeichnet, sondern eben nur eine allgemeine Kategorie angiebt, zu welcher die Person des Teufels gehört. Es müßte daher in αὐτοῦ in einem anderen Sinne genommen sein, wogegen schon der einfache Gebrauch des Personalpronomen streitet, welches seiner Natur nach ganz und gar die Stelle des Nomen vertritt. Wenn Röm. 2, 26 αὐτοῦ in Beziehung auf ἀκροβυστία gesagt ist, so ist hiermit noch gar keine Umwandlung mit diesem Begriffe vorgegangen, da er schon von vorn herein die collective Bedeutung der Gesammtheit aller Unbeschnittenen hatte. An unserer Stelle müßte aber bei der bloßen Vertretung durch das Pronomen eine wesentliche, qualitative Veränderung mit der Bedeutung des Nomen vorgenommen sein. In einer jeden Sprache werden Ausdrücke, wie: er ist ein Lügner und sein Vater, oder: er ist ein König und sein Sohn, oder: er ist ein Dichter und sein

Beschützer, ohne Zweifel aus dem angegebenen Grunde einer wesentlichen Veränderung des Begriffes als absurd erscheinen, und es ist schon deßhalb unbedingt nothwendig, daß man sich nach einer befriedigenderen Erklärung unserer Stelle umsieht [1]).

Es liegt denn auch in der That grammatisch keine Erklärung näher, als die, welche das αὐτοῦ auf das Subject des vorangehenden Satzes, διάβολος, bezieht; und wenn man auch statt καί nicht geradezu mit manchen alten Auctoritäten ὡς καί, καθὼς καί liest, so würde die Erklärung: der Teufel ist ein Lügner, wie es ja auch sein Vater schon ist, oder genauer: und sein Vater ist es ja auch, gewiß allgemein als die natürlichste anerkannt sein, wenn man nicht durch die sachlich schwierige Vorstellung eines Vaters des Teufels abgehalten wäre, ihr beizutreten. Diese Erklärung liegt denn auch so nahe, daß sie sich schon im Alterthum manchen Auslegern aufgedrängt hat. Schon Cyrill v. Alexandrien, welcher übrigens καθὼς καί las, wurde durch diese Vorstellung in große Verlegenheit gebracht. Er sagt von diesen Worten [2]): „das Gesagte macht uns bestürzt, oder bringt uns vielmehr in nicht geringe Verlegenheit. Denn von wem könnten wir bei gesunden Gedanken (τὰ εἰκότα δὴ φρονοῦντες) voraussetzen, daß er der Vater für den Teufel geworden sei, oder wer hat sich vor ihm vergangen, welchem nach Art und Weise jener nach ihm verglichen werden könnte? In den heiligen und göttlichen Schriften möchte uns wohl Niemand eine solche Stelle aufzeigen können." Einige Ausleger, berichtet der Kirchenvater, meinen, jener alte Satanas, welcher als der Vorsteher aller anderen Dämonen gedacht wird, sei durch Gottes

---

1) Am weitesten gehen auf diesem Wege diejenigen Erklärer, welche den Muth haben, aus dem zunächst vorhergehenden ψεύστης sogar ψεῦδος zu ergänzen. So selbst Winer Gramm. des neutestamentlichen Sprachidioms §. 22, 3. Allein in welcher Sprache würde man Jemandem den Ausdruck erlauben: der Fürst ist ein Dichter und ihr (der Dichtkunst) Beschützer!

2) Comm. in Joh. L. VI, zu Anfang, Opp. ed. Lutet. 1638, Tom. IV, p. 559.

Kraft gebunden und zur Strafe in den Tartarus geworfen; nach ihm sei ein anderer erschienen, welcher die Schandthaten des Vaters fortgesetzt habe, und auf diesen zeitigen Herrscher dieser Welt beziehen sich die Worte des Erlösers, daß er von Anfang an ein Menschenmörder und ein Lügner ist, wie sein Vater. Cyrill verwirft zwar diese sachliche Erklärung, behält aber die grammatische Erklärung vollständig bei. Der Vater der Juden, der Menschenmörder von Anfang an, ist Kain, der ein Lügner ist, wie der Teufel, sein geistiger Vater. Es bedarf kaum der Erwähnung, wie unhaltbar diese eigene Erklärung des Cyrill in sachlicher Hinsicht ist, da kaum etwas Ungereimteres gedacht werden kann, als das Prädicat: Menschenmörder von Anfang an, für eine menschliche, zeitliche Persönlichkeit, weil das ἀπ' ἀρχῆς nach dem ganzen Zusammenhang einen bis jetzt fortdauernden Charakter andeutet. Auch ist die Beziehung des ἐκεῖνος auf den im Vorigen mit nichts berührten Kain ganz willkürlich. Im Gegentheil muß man in dieser Hinsicht die andere Erklärung, nach welcher nicht sowohl der Teufel als Vater gedacht ist, als vielmehr von einem Vater des Teufels die Rede ist, entschieden vorziehen, auch wenn man nicht in jener Weise zwischen einem älteren und einem jüngeren Teufel zu unterscheiden vermag. Auch andere Kirchenväter geben uns von dieser Erklärung Nachricht, welche besonders den Manichäern in ihrer Opposition gegen die katholische Lehre, daß auch der Teufel vermöge der Freiheit seines Willens von Gott erst abgefallen sei, erwünscht sein mußte [1]). Augustinus bemerkt zu unserer Stelle: „In his verbis quidam patrem Diaboli habere putaverunt et quaesiverunt, quis esset Diaboli pater. Hic vero detestabilis error Manichaeorum invenit adhuc, qua deciperet imperitos. Solent enim dicere: puta, Diabolus angelus fuit et lapsus est, ab illo coepit peccatum, sicut dicitis, pater ejus quis erat? [2])." Weil also der Teufel, sagen die Manichäer, laut dieses evangelischen Ausspruches schon einen Vater gleiches We-

1) Auch Nonnus: ψεύστης αὐτὸς ἔφυ, ψευδήμονος ἐκ γενετῆρος.

2) In Joh. Evg. c. 8, Tr. XLII, 12 sqq. Auch in den Acten der Disputation des Archelaus mit Manes c. 29: sicut et pater ejus.

sens hat, so muß er als solcher, von Natur, nicht erst durch einen in seiner Willensfreiheit gegründeten Abfall, böse sein. Auch Hieronymus berichtet: „Legimus in Evangelio, quod Diabolus ab initio mendax sit et ejus pater, id est mendacii [1]), quod multi non intelligentes, patrem Diaboli volunt esse draconem, qui regnet in mari, quem Ebraei appellant Leviathan [2])." Wenn diese Zeugnisse die Natürlichkeit und weitere Verbreitung jener Erklärung bestätigen, so geben sie uns doch noch keineswegs einen genügenden Commentar für diese Vorstellung. Auch wenn Origenes der göttlichen Dreieinigkeit eine teuflische derselben Art, die auch aus Vater, Sohn und Geist besteht, gegenüberstellt, so ist doch die weitere Verbreitung dieser Vorstellung sehr unwahrscheinlich [3]). Einen wirklichen Aufschluß über die unserer Stelle zum Grunde liegende Vorstellung erhalten wir erst aus den Nachrichten des Epiphanius über mehrere gnostische Secten. Auch Epiphanius

---

1) Dieses ist die eigene Erklärung des Hieronymus, der αὐτοῦ auf ψεῦδος bezieht.

2) Comm. in Jes. c. 14, v 21. 22, Opp. ed. Vallarsi, T. IV, 1, p. 259. — Was den Leviathan betrifft, so hat schon Spencer zu Origenes c. Cels. VI, c. 25, p. 292, wo das Diagramm der Ophiten geschildert wird, die Vermuthung ausgesprochen, daß unter dem Leviathan der Teufel zu verstehen sei. Auf dem Rande und in der Mitte des Kreises, welcher das Reich der Bosheit darstellte, stand der Name Leviathan.

3) Es gehören hierher zwei Stellen aus seinem Commentar zum Matthäus. Zu Matth. 14, 25, wonach Jesus in der vierten Nachtwache den auf dem stürmischen See treibenden Jüngern wandelnd auf dem See erscheint, wird p. 242 (Huet.) eine allegorische Deutung der drei verflossenen Nachtwachen hinzugefügt. Origenes deutet *πρώτην φυλακὴν τὸν πατέρα τοῦ σκότους καὶ τῆς κακίας, καὶ δευτέρως τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν ἀντικείμενον καὶ ἐπαιρόμενον ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, καὶ τρίτην τὸ ἐναντίον τῷ ἁγίῳ πνεύματι πνεῦμα.* Ebenso bemerkt er zu Matth. 16, 21 (p. 284 sqq.): *ἵνα ῥυσάμενος (Χριστὸς) ἀπὸ τοῦ πονηροῦ καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ἐν ᾧ τὸ ψεῦδος ἦν καὶ ἡ ἀδικία καὶ ὁ πόλεμος καὶ πάντα τὰ ἐναντία οἷς ἐστιν ὁ Χριστός, ἔτι δὲ τοῦ μετασχηματιζομένου εἰς ἄγιον πνεῦμα βεβήλου πνεύματος περιποιήσῃ τοῖς ῥυσθεῖσι βαπτίζεσθαι κτλ.*

theilt die angegebene Erklärung in grammatischer Hinsicht vollkommen, indem er nach Joh. 6, 70 unter dem διάβολος den Judas, und unter seinem Vater den Kain versteht [1]). Gnostische Secten aber, über welche er referirt, verstehen unter dem Vater des Teufels im eigentlichen Sinne den Judengott, und bezeichnen schon dadurch ihre antijudaistische Stellung. In vielen gnostischen Systemen waren die verschiedenen Prädicate und Functionen des Judengottes auf sieben besondere Hypostasen übertragen, welche von dem eigentlichen Demiurgen, dem Sohne der gefallenen Sophia, in ununterbrochener Succession abstammten, und die letzte und niedrigste dieser Hypostasen wird uns denn als der Vater des Teufels bezeichnet. Die einzelnen Namen jener Siebenzahl, welche nach den verschiedenen alttestamentlichen Namen Jehova's gebildet wurden, sind uns am bestimmtesten in der Lehre der Ophiten [2]) erhalten. Jaldabaoth bringt einen Sohn hervor, und das Beispiel des Stammvaters wird von diesen successiven Söhnen so lange fortgesetzt, bis die Hebdomas, oder mit Einschluß der Mutter die Ogdoas, vollendet ist. Sie besteht aus Jaldabaoth, Jao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Horaios, Astaphaios, deren jeder in einem einzelnen Himmel herrscht. Die Propheten des A. T. sind unter sie vertheilt; Moses ist z. B. der Prophet des Jaldabaoth, Elias gehört zu den Propheten des Sabaoth [3]). Auch bei den Valentinianern hat sich diese Hebdomas oder Ogdoas, als Gegenbild der ersten Ogdoas, noch erhalten, da auch ihr Demiurg

---

1) In der Häresie der Kainiten, XXXVIII, 4. Jesus hat von Judas gesprochen, welcher deßhalb der Vater der Juden heißt, weil sie sich durch ihn verführen ließen (ᾧ τις πείθεται, τοῦτον πατέρα ἔσχηκε). Wer ist nun dessen Vater, ὁ πρὸ αὐτοῦ ψεύστης ὑπάρχων? Ohne Zweifel Kain, οὗ μιμητὴς ὁ Ἰούδας. Das Willkürliche dieser Erklärung erhellt ohne Weiteres.

2) Irenäus adv. haer. I, 30, 4. 5. Vgl. II, 35, 3: Si autem quidam secundum Hebraeam linguam diverse dictiones positas in scripturis opponant, quale est Sabaoth et Eloe et Adonai et alia, quaecunque sunt talia, ex his ostendere elaborantes diversas virtutes atque Deos: discant, quoniam unius et ipsius significationes et nuncupationes sunt omnia hujusmodi.

3) Ib. c. 11.

sieben Himmel erschaffen haben soll, welche eben so viele Engel bedeuten, die ihm an Wesen gleich sind[1]). Es gab auch andere Ordnungen dieser Siebenzahl, in welchen der Sabaoth die 7te und letzte Stelle einnahm, wie bei den Archontikern[2]). In diese Abstammung stellen die Kainiten auch den Teufel, welche Vorstellung Epiphanius aus unserer johanneischen Stelle ableitet, deren Schluß er so angiebt: *ὅτι καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ψεύστης ἦν.* „Deßhalb nehmen auch die anderen Häresien, indem sie diesen Ausspruch hören, als Vater der Juden den Teufel an, welcher wieder einen Vater hat u. s. f.[3])." Dieselbe Lehre über den Ursprung des Teufels findet sich auch bei den Archontikern, denen Epiphanius ebenfalls die Lehre von sieben Archonten in besonderen Himmeln zuschreibt[4]). Nach ihnen ist der Teufel der Sohn der 7ten Gewalt, des Sabaoth, der böse

---

1) Ib. I, 5, 2.

2) Vgl. Epiphanius Haer. XL, 5, wo der Sabaoth *ἡ ἑβδόμη ἐξουσία* genannt wird. Auch die besondere Secte der Gnostiker (Haer. XXVI, 10) giebt folgende Ordnung der *ἄρχοντες*. Im ersten Himmel ist Jao, im zweiten Saklas, im dritten Seth, im vierten Dades, im fünften Eloäos, im sechsten Jaldabaoth oder Eliläos, im siebenten Sabaoth. Nach Anderen aber nimmt nicht Sabaoth, sondern Jaldabaoth diese Stelle ein.

3) Epiphanius H. XXXVIII, 4: *ὅθεν καὶ αἱ ἄλλαι αἱρέσεις, ἀκούουσαι τὸ ῥῆμα τοῦτο, πατέρα μὲν τῶν Ἰουδαίων φάσκουσιν εἶναι τὸν διάβολον, ἔχειν δὲ πατέρα ἄλλον καὶ τὸν αὐτοῦ πατέρα πάλιν πατέρα. ἀλλὰ ἀθυρογλώττως φθέγγονται, τὴν διάνοιαν τυφλώττοντες. καὶ γὰρ ἐπὶ τὸν πάντων δεσπότην θεὸν Ἰουδαίων τε καὶ Χριστιανῶν καὶ πάντων τὴν συγγένειαν ἐκείνῳ ἀνάγουσι, τοῦτον πατέρα τοῦ ἐκείνου πατρὸς εἶναι λέγοντες, τὸν νομοθετήσαντα διὰ Μωϋσέως καὶ τοιαῦτα θαυμάσια πεποιηκότα.* Der Gott des Judenthums und des Gesetzes ist also in Wahrheit der Vater des Teufels.

4) Haer. XL, 2: *ὀγδοάδα τινὰ λέγουσιν εἶναι οὐρανὸν καὶ ἑβδομάδα, εἰδέναι δὲ καθ' ἕκαστον οὐρανὸν ἄρχοντας καὶ τοὺς μὲν εἶναι εἰς τοὺς ἑπτὰ οὐρανούς, καθ ἕκαστον οὐρανὸν ἕνα ἄρχοντα. τάξεις δὲ εἶναι ἑκάστῳ ἄρχοντι καὶ τὴν μητέρα τὴν φωτεινὴν ἀνωτάτω ἐν τῷ ὀγδόῳ εἶναι, καθάπερ αἱ ἄλλαι αἱρέσεις.* Wenn daher auch die Valentinianer ganz ähnlich von 7 Himmeln des Demiurgen und ihm wesensgleichen Engeln redeten, so tragen auch sie nur eine Modification dieser Lehre vor.

Sohn des Judengottes [1]). Aehnlich stellt Epiphanius auch noch

1) Ib. c. 5: *Φασὶ δὲ οὗτοι, ὡς καὶ ἄνω μοι προδεδήλωται, τὸν διάβολον εἶναι υἱὸν τῆς ἑβδόμης ἐξουσίας, τουτέστι τοῦ Σαβαώθ· εἶναι δὲ τὸν Σαβαὼθ θεὸν τῶν Ἰουδαίων, τὸν δὲ διάβολον πονηρὸν αὐτοῦ υἱόν, ὄντα δὲ ἐπὶ τῆς (γῆς) ἐναντιοῦσθαι τῷ ἰδίῳ πατρί. καὶ τὸν αὐτοῦ πατέρα μήτε τοιοῦτον εἶναι μήτε πάλιν εἶναι τὸν ἀκατάληπτον θεόν, ὃν πατέρα φασὶν, ἀλλὰ ἀριστερᾶς εἶναι ἐξουσίας.* Auch die Worte Jesu an unserer Stelle über den Teufel sollen den Zweck haben, *ἵνα δείξῃ, πατέρα μὲν αὐτοῦ* (des Kain) *εἶναι τὸν διάβολον, τοῦ δὲ διαβόλου εἶναι πατέρα τὸν ἄρχοντα τὸν ψεύστην, ὃν βλασφημοῦντες κατὰ τῆς ἑαυτῶν κεφάλης φασὶν αὐτὸν εἶναι τὸν Σαβαὼθ οἱ ἀνόητοι, νομίζοντες ὄνομα εἶναι τοῦ θεοῦ τινὸς τὸν Σαβαώθ.* Ueber die keineswegs vortheilhaften Vorstellungen, welche diese antijudaistischen Gnostiker von dem Sabaoth sich gebildet hatten, vgl. auch Haer. XXVI, 10. Die Secte der Gnostiker dachte ihn theils in der Gestalt eines Esels, theils als Schwein, und erklärte daraus das von ihm den Juden gegebene Verbot, Schweinefleisch zu essen. Ferner heißt es: *εἶναι δὲ δρακοντοειδῆ τὸν ἄρχοντα τὸν κατέχοντα τὸν κόσμον τοῦτον καὶ καταπίνοντα μὲν τὰς ψυχὰς τὰς μὴ ἐν γνώσει ὑπαρχούσας καὶ διὰ τῆς κέρκου ἐπιστρέφοντα εἰς τὸν κόσμον,* (hierauf ist es auch zu beziehen, wenn der böse Geist in Drachengestalt in den gnostischen Acta Thomae ed. Thilo §. 32 sich rühmt, ein Verwandter zu sein *τοῦ ἔξωθεν τοῦ Ὠκεάνου ὄντος, οὗ ἡ οὐρὰ ἔγκειται τῷ ἰδίῳ στόματι.* Vgl. auch §. 33, wo der Drache gerade durch das Aussaugen des Giftes aus dem Leichnam des Jünglings die Natur seines Vaters beweisen soll. Diese schwierige Vorstellung, welche Thilo Beitr. z. Gesch. des Dogma von den Dämonen, in dem Khistor. Archiv von Stäudlin, Tzschirner und Vater, 1823, H. 4, S. 104 anders zu erklären versucht, erhält vielleicht durch diese Darstellung des Sabaoth bei den Gnostikern ihr Licht.) *κἀντεῦθεν* (l. *κἀνταῦθα*) *εἰς χοίρους καὶ εἰς ἄλλα ζῶα καὶ πάλιν διὰ τῶν αὐτῶν ἀναφερομένας. — ἔχειν δὲ καὶ τρίχας ὡς γυναικὸς τὸν αὐτὸν λέγουσιν οἱ ταλάνες, νομίζοντες τὸ ὄνομα τὸ Σαβαὼθ ἄρχοντά τινα εἶναι.* Es darf daher gewiß nicht befremden, daß man den so vorgestellten Judengott zum Vater des Teufels machen konnte. Nach dem, was Origenes gegen Celsus VI, (In meiner Ausgabe fehlt die Capitelabtheilung, die Seitenzahl wird genugen.) p. 293 f. über das Diagramm der Ophiten anführt, galt ihnen der Judengott, der *ἄρχων τῶν ὀνομαζομένων ἀρχοντικῶν* als der verfluchte Gott (*θεὸς κατηραμένος*). Unter den 7 Archonten, welche Celsus wahrscheinlich von den Ophiten entlehnte, hatte der 7te, wie auch Origenes in dem Diagramm bestätigt fand, einen Eselskopf. Dieser Onoël oder Thartharaoth ist hier von dem Sabaoth verschieden, welcher der 5te Herrscher ist, mit einem Bärenkopf. Dieser ist vorzugsweise

die Lehre des Severus dar[1]). In dem System der Valentinianer, wie es in seiner namentlich durch Ptolemäus ausgebildeten Form von Irenäus dargestellt ist, wird der Teufel freilich von dem Demiurgen nicht sowohl erzeugt, als vielmehr erschaffen. Er ist seinem Wesen nach aus der durch den niedrigsten Affect der leidenden Sophia, die Trauer, afficirten Substanz hervorgegangen, wie das Pneumatische der Schlechtigkeit überhaupt, die Dämonen, bösen Engel, *καὶ πᾶσα ἡ πνευματικὴ τῆς πονηρίας ὑπόστασις* [2]); aber seiner persönlichen Subsistenz nach ist er durch den Demiurgen, der überhaupt auch der Herrscher und allgemeine Bildner des Linken oder Hylischen ist [3]), gebildet und demnach sein Geschöpf [4]). Die ursprüngliche Lehre des Valen-

---

der Gesetzgeber (*προήγορος νόμου*). Vgl. p. 295 ff. Spencer; Neander Gnost. Syst. S. 256 f.

1) Haer. XLIII, 1: *βούλεταί τε καὶ αὐτὸς ἀρχαῖς τε καὶ ἐξουσίαις προσάπτειν τὴν καθ' ἡμᾶς κτίσιν, εἶναί τε ἐν ἑκατονομάστῳ τινὶ ἀνωτάτῳ τε οὐρανῷ καὶ αἰῶνι ἀγαθόν τινα θεόν· τὸν δὲ διάβολον υἱόν εἶναι φάσκει τοῦ μεγάλου ἄρχοντος τῆς τῶν ἐξουσιῶν τάξεως, ᾧ ὄνομα τίθεται πῆ μὲν Ἰαλδαβαώθ, πῆ δὲ Σαβαώθ, τοῦτον δὲ γεννηθέντα ἐξ αὐτοῦ εἶναι ὄφιν.* (In den Acta Thomae ist §. 32 wenigstens von einem Sohne des Teufels die Rede.)

2) Iren. I, 5, 4. S. m. clem. Rec. u. Hom. S. 279. (Der Ausdruck *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας* auch Eph. 6, 12.) Die Lehre, daß der Teufel durch eine von Hause aus böse Substanz, also von Natur, nicht erst durch Freiheit böse sei, welche ich hier dem Herakleon vindiciren mußte, findet sich entschieden auch bei einem anderen Valentinianer Ptolemäus in seinem Schreiben an die Flora bei Epiphanius H. XXXIII, 7: *τοῦ μὲν γὰρ ἀντικειμένου ἐστὶν ἡ οὐσία φθορά τε καὶ σκότος· ὑλικὸς γὰρ οὗτος καὶ πολυσχεδής.* Der Bardesanist Marinus in dem Dial. c. Marcionitas p. 72 (Wetstein) sagt gar: *τὸν διάβολον αὐτοφυῆ λογίζομαι καὶ αὐτογέννητον, καὶ δύο ῥίζας οἶδα, πονηρὰν καὶ ἀγαθήν.* — Acta Thomae ed. Thilo §. 41: *ἡ δὲ τούτου* (des Teufels) *οὐσία μεταβληθῆναι οὐ δύναται.*

3) Irenäus I, 5, 1: *τῶν μὲν δεξιῶν πατέρα λέγοντες αὐτὸν, τουτέστι τῶν ψυχικῶν, τῶν δὲ ἀριστερῶν, τουτέστι τῶν ὑλικῶν δημιουργόν, συμπάντων δὲ βασιλέα.* §. 2: *καὶ γεγονέναι ὑλικῶν καὶ ψυχικῶν, δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν δημιουργόν.*

4) Ib. 5, 4: *ἀλλὰ τὸν μὲν δημιουργὸν υἱὸν τῆς μητρὸς αὐτῶν λέγουσι, τὸν δὲ κοσμοκράτορα κτίσμα τοῦ δημιουργοῦ.* Eben daraus, daß die ausgebildetere valentinianische Lehre den Teufel nicht mehr als Sohn

tin scheint jedoch den Teufel dem Demiurgen nicht sowohl untergeordnet, als vielmehr beigeordnet zu haben, indem nach ihr beide zugleich von der Sophia hervorgebracht werden, also der Teufel der Bruder des Demiurgen genannt werden kann. Nachdem die Sophia von ihrem ersten und vollkommenen Sohne, dem Christus, verlassen ist, bringt sie einen zweiten Sohn hervor, den Demiurgen oder Pantokrator, *συμπροβεβλῆσθαι δὲ αὐτῷ καὶ ἄριστον* (l. *ἀριστερὸν*) *ἄρχοντα ἐδογμάτισεν* [1]). Es erhellt jedoch auch aus diesen Darstellungen, daß man den Teufel jedenfalls in ein sehr nahes und inniges Verhältniß zu dem Demiurgen stellte, dessen bestimmtester, im entschieden antijudaistischen Interesse gebildeter Ausdruck nur seine directe Abstammung von dem Judengott sein konnte. Diese Lehre finden wir so bestimmt und verbreitet bei verschiedenen gnostischen Secten, daß wir sie, auch wenn man die johanneische Stelle zur Bestätigung anzog, nicht erst aus ihr erklären und ableiten dürfen. Es widerspricht aller Wahrscheinlichkeit und Analogie, daß eine so entwickelte, in der allgemeinen Anschauungsweise dieser Secten fest begründete Lehre in der nur andeutungsweise ausgesprochenen Behauptung einer evangelischen Schrift ihren Ursprung gehabt haben sollte. Im Gegentheil spricht alle Wahrscheinlichkeit schon von vorn herein dafür, daß das johanneische Evangelium hier auf eine gangbare Ansicht über den Ursprung des Teufels zurückweist, ein Bruchstück einer verbreiteteren Anschauungsweise liefert.

Wie angemessen schließt sich uns der Sinn und Zusammenhang der johanneischen Stelle auf, wenn wir diese Vor-

---

des Demiurgen darstellte, ist es wohl erklärlich, daß schon Herakleon bei Origenes Comm. in Joh. Tom. XXIV, p. 320 (Huet.) das *πατὴρ αὐτοῦ* nicht mehr in jener Weise erklärt: *λέγει δὲ, ὅτι οὐ μόνος αὐτὸς ψεύστης ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, ἰδίως πατὴρ αὐτοῦ ἐκλαμβάνων τὴν φύσιν αὐτοῦ, ἐπείπερ ἐκ πλάνης καὶ ψεύσματος συνέστη.* Sollte Herakleon vielleicht die unpersönliche böse Natur des Teufels als seinen Vater verstanden haben und so wenigstens grammatisch die obige Erklärung bestätigen? Die Worte scheinen entschieden diesen Sinn zu geben.

1) Ib. I, 11, 1.

stellungen zu ihrer Erklärung anwenden! Jesus will ja gerade die Unempfänglichkeit der Juden für das Verständniß seiner Lehre begründen, die Unmöglichkeit eines Eindringens in den Gehalt seines Wortes (ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν) darthun, und behauptet eben zu diesem Zweck ihre Abstammung vom Teufel, der sich zwischen die Juden und den Gott der Juden als dessen ächter Sohn, ihr wirklicher, näherer Stammvater stellt. Dieser ist von Anfang an ein Menschenmörder, und hat diesen seinen Charakter schon in dem Brudermorde des Kain kundgethan [1]). Der Teufel ist deßhalb von Natur böse, weil bei ihm der schwache Rest höherer, göttlicher Abstammung, welcher bei dem von der gefallenen Sophia erzeugten Demiurgen noch stattfindet, schon ganz wegfällt; er ist seinem Wesen nach aller Wahrheit gänzlich bar und ledig, die Lüge ist sein wahres Wesen, wie schon sein Vater ein Lügner ist. Denn gerade als Lügner stellen uns ja die gnostischen Systeme schon den Demiurgen dar, indem er sich für den höchsten Gott ausgab und als solcher verehrt sein wollte. Zwar soll sich nach den Valentinianern der Demiurg gerade dadurch von dem Teufel, wie überhaupt das Psychische von dem Hylischen unterscheiden, daß ihm die Unwissenheit über die höhere Welt eigen ist, während der Teufel ihr wissentlich widerstrebt [2]), und es kann somit bei jenem,

---

1) Auch die Anspielung auf diese Erzählung paßt vortrefflich in diesen Vorstellungskreis; Kain wurde in eine so innige Beziehung zum Teufel gestellt, daß nach den Archontikern bei Epiphanius Haer. XL, 5 der Teufel selbst es war, welcher Kain und Abel mit der Eva erzeugte. In dieser ihrer Abstammung (vgl. 1 Joh. 3, 12: καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν?) ist der Grund enthalten, weßhalb sie wegen ihrer von beiden geliebten Schwester in Streit geriethen; φύσει γὰρ αὐτούς φασιν ἐκ τοῦ σπέρματος τοῦ διαβόλου γεγεννῆσθαι. Ueber die Darstellung der Erzählung als Liebeshandel vgl. Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. ed. 1. p. 108 sqq. Auch in den Acta Thomae ed. Thilo §. 32 rühmt sich der Drache, dem Apostel gegenüber, daß er den Brudermord des Kain veranlaßt habe.

2) Irenäus I, 5, 4: καὶ τὸν μὲν κοσμοκράτορα γινώσκειν τὰ ὑπὲρ αὐτὸν, ὅτι πνεῦμά ἐστι τῆς πονηρίας, τὸν δὲ δημιουργὸν ἀγνοεῖν,

wenigstens nach den Valentinianern nicht von einer eigentlichen, absichtlichen Lüge die Rede sein. Es ist dieses mehr bei dem Jaldabaoth der Ophiten der Fall, welchem das Bewußtsein über das, was über ihm ist, nicht in demselben Grade fehlt, und welcher deßhalb die Anerkennung des höchsten Gottes mehr absichtlich zu hintertreiben sucht. Als er sich für den höchsten Gott erklärt, den Ausspruch thut: „Ich bin der Vater und Gott, und über mir ist Niemand (Jes. 46, 9)", ruft die Mutter ihm zu: „Lüge nicht, Jaldabaoth, es ist über dir der Vater aller, der erste Mensch und der Mensch, des Menschen Sohn"[1]). Im valentinianischen System dagegen hält sich der Demiurg wirklich selbst für den höchsten Gott, weil ihm die Erkenntniß des Pneumatischen abgeht, und läßt sich als solchen durch die Propheten verkündigen[2]). Gleichwohl wird auch diese Prätension allerdings unter den Gesichtspunct der Lüge gestellt, wenn Irenäus adv. haer. II, 9, 2 von den Valentinianern berichtet: „Hi autem hunc (Demiurgum) quidem labis fructum dicentes et animalem eum vocantes et non cognoscentem eam, quae super eum est Virtutem, dicentem quoque: Ego sum Deus et praeter me non est alius Deus, *mentiri* eum dicentes, ipsi mentientes." Was kann demnach passender sein, als die Erinnerung, daß auch der Vater des Teufels schon ein Lügner ist, um begreiflich zu machen, daß das Wesen seines Sohnes die Lüge selbst ist? Es hat daher die schon grammatisch allein zulässige Erklärung der Schlußworte: „er ist ein Lügner, wie sein Vater" eine vollkommen sachlich befriedigende Bedeutung. Ja, man könnte sogar versucht sein, die Anfangsworte des Verses: *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστί* gerade auf den Ursprung der Juden von ihrem eigentlichen Gott, dem Vater des Teufels, zu beziehen. Es würde nicht die geringste Schwierigkeit

---

ἅτε ψυχικὸν ὑπάρχοντα. Vgl. I, 7, 4 (*ἀγνοῶν τὰ ὑπὲρ αὐτόν*). Tertullian adv. Val. c. 22.

1) Irenäus I, 30, 6.

2) Iren. I, 5, 4: *διὰ τοῦτο ἀτονώτερον αὐτὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὸ γινώσκειν τινὰ πνευματικὰ αὐτὸν νενομικέναι μόνον εἶναι θεὸν καὶ διὰ τῶν προφητῶν εἰρηκέναι, Ἐγὼ θεὸς, πλὴν ἐμοῦ οὐδείς.*

machen, daß dann auch der Teufel neben ihm als Vater der Juden bezeichnet wird. Beide können mit gleichem Recht, weil die Abstammung der Juden von dem Demiurgen jedenfalls durch den Teufel vermittelt gedacht werden muß, als ihre Väter bezeichnet werden. Jesus würde bei dieser Erklärung zunächst an den Einwurf der Juden V. 41 anknüpfen, daß sie Gott zum Vater haben, seine legitimen Kinder seien. Dieses würde er zwar nicht von dem wahren, höchsten Gott, wohl aber von dem untergeordneten Gott der materiellen Welt zugeben, und dadurch zu einem Vorwurf verwandeln, daß dieser Gott der Vater des Teufels ist. Auf den letzteren, welcher deßhalb auch als ihr Vater betrachtet werden muß, würde das ἐκεῖνος zurückweisen, welches eben eine weitere, die dämonische Natur der Juden begründende Charakteristik einleitet. Jedenfalls setzt der ganze Zusammenhang, in welchem diese Worte stehen, einen solchen dämonischen Ursprung der Juden voraus, wie schon Schleiermacher nicht mit Unrecht hier eine fast manichäische Vorstellung geahnt haben mag. Wenn Jesus V. 42 die Behauptung der Juden zurückweis't, daß der wahre Gott ihr Vater sei; wenn ihre Unfähigkeit, seine Worte zu verstehen (V. 43), entschieden durch ihre Abstammung von dem Teufel und seinem Vater begründet wird (V. 44); wenn V. 47 ganz auf dieselbe Weise das Sein aus Gott als die den Juden fehlende unnachläßliche, aber auch zureichende Bedingung für das Vernehmen seines Wortes dargestellt, somit zwischen denjenigen, die aus Gott sind, und denen, die aus dem Teufel sind, ein principieller Gegensatz gemacht wird: so führt uns dieses alles nothwendig auf eine ursprüngliche, in dem Gegensatz des Göttlichen und des Diabolischen gegründete Verschiedenheit der menschlichen Naturen[1]). Sollten die Juden aber in dieser Weise als

1) Es kann befremden, daß Herakleon, obwohl er selbst von Hause aus choische Naturen kennt, dennoch V. 44 nicht auf diese, sondern auf die durch den Gebrauch des freien Willens zu Kindern des Teufels gewordenen Psychiker beziehen will. Bei Origenes Tom. in Joh. XXI, p. 314: ταῦτα εἴρηται οὐ πρὸς τοὺς φύσει τοῦ διαβόλου υἱούς, τοὺς χοϊκούς, ἀλλὰ πρὸς τοὺς ψυχικούς, θέσει υἱοὺς διαβόλου γενομένους, ἀφ' ὧν τῇ φύσει δύνανταί τινες καὶ θέσει υἱοὶ θεοῦ χρηματίσαι. Allein wenn irgendwo eine so erst gewor-

Kinder des Teufels dargestellt werden, so konnte dieses, wenn nicht der Gott des A. T. mit dem Teufel selbst ganz zusammenfallen sollte, nur so geschehen, daß man ihn in das innigste Verwandtschaftsverhältniß mit ihm, als seinem Vater, stellte. Schon dadurch, daß der Gott des A. T. bei dieser Frage nach dem Ursprung der Juden doch unmöglich ganz übergangen werden durfte, wird die Wahrscheinlichkeit erhöht, daß an unserer Stelle neben dem Teufel auch von ihm die Rede ist. Die Sicherheit dieser für die gesammte Ansicht von dem Charakter dieses Evangeliums so bedeutenden Erklärung wird dadurch vollkommen begründet, daß jede abweichende Erklärung auf unüberwindliche Schwierigkeiten stößt. Man kömmt bei jeder anderen Beziehung des αὐτοῦ auf grammatische Absurditäten, wie man dem Texte die größeste Gewalt anthun muß, wenn man die uranfängliche Bosheit des Teufels aus ihm hinweg erklären will. Mußte sich uns schon im Allgemeinen aus den Grundbegriffen des johanneischen Lehrbegriffs die Gewißheit ergeben, daß der Logos nur in allgemeinster Weise als Weltschöpfer gedacht sein kann: so wird durch unsere Stelle eine wichtige Lücke in diesem Lehrbegriff ausgefüllt, der Gott des A. T., des Judenthums, als der specielle Demiurg der materiellen Welt dem Logos als dem δημιουργὸς καθολικός untergeordnet. Wenn sich uns schon bei Betrachtung der Stelle 5, 17 ff. mit großer Wahrscheinlichkeit die Ansicht aufdrängte, daß der Evangelist den höchsten Gott nicht als Subject der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte gedacht haben könne: so können wir uns jetzt dieses Räthsel vollkommen lösen, da wir in dem Evangelium selbst den Gott des A. T. als den Vater des Teufels bezeichnet, und eben dadurch als Demiurg angedeutet finden. Die gegebene Erklärung wird gewiß auf vielfachen Widerspruch und verwerfende Urtheile rechnen können. Wenn der Grund aber, weßhalb man ihr nicht beistimmen will, nur der sein sollte, weil man einer neutestamentlichen Schrift überhaupt, und gar dem Lieblingsevangelium der modernen Theologie die Uebereinstimmung mit

---

dene Unempfänglichkeit ausgeschlossen ist, so ist sie es an unserer Stelle.

der Grundlehre der häretischen Gnosis, die Annahme eines höchsten, absoluten, über den Schöpfer der Welt und Gott der alttestamentlichen Religion erhabenen Gottes, nicht zutrauen mag: so wird die freie, an keine stabile dogmatische Voraussetzung die Erklärung der heiligen Schriften bindende Kritik nicht Anstand nehmen, eine Erklärung, welche durch Sinn und Zusammenhang erfordert wird, die bei der gewöhnlichen Betrachtungsweise unüberwindlichen Schwierigkeiten des johanneischen Lehrbegriffs in einer einfachen und befriedigenden Weise lös't, mit voller Entschiedenheit auch ferner zu behaupten. Findet sich auch sonst in den neutestamentlichen Schriften so vieles, und zwar gerade solches, worauf die Schriftsteller selbst das größeste Gewicht legten, was mit ihrer Auffassung des Christenthums wesentlich zusammenhängt, was aber selbst die gläubigste Theologie unserer Zeit nicht mehr mit dem Bewußtsein der Gegenwart vereinigen kann; hat man sich gewöhnt, die Erwartungen einer nahen Parusie des gekreuzigten Messias in den Wolken des Himmels, das Walten der Dämonen und unsauberen Geister und so vieles Andere in den vorzüglichsten Schriften des N. T., ohne dem modernen Bewußtsein Zwang anzuthun, zu ertragen; giebt es auch sonst in dem johanneischen Evangelium so Manches, was man nur durch Umdeutung und Umschmelzung in die eigene Ueberzeugung hinübernehmen kann[1]): so

1) Man denke z. B. an die Art, wie Lücke I, 368 ff. die Frage beantwortet, in wiefern die Lehrweise des Prologs, die Lehre von dem präexistenten Logos, auch für den gegenwärtigen Standtpunct der christlichen Gnosis unmittelbar genügend sei. Weiß man, wenn in dem Prolog der Logos als präexistirende Persönlichkeit dargestellt wird, und auch Jesus selbst 8, 59 diese Präexistenz nachdrücklich von sich aussagt, keinen anderen Ausweg, die johanneische Lehre mit der eigenen, modernen Ueberzeugung in Einklang zu bringen, als „für die dogmatische Analyse den wesentlichen Gedankeninhalt im Prolog und die zeitliche Darstellungsform vorsichtig zu unterscheiden"; läßt man die für das gegenwärtige christliche Denken unvollziehbare Vorstellung „von einer wirklichen absoluten göttlichen Logosperson" für unseren Standpunct „nur als zeitliche Gedankenform, als zeitgemäßen symbolischen Ausdruck einer wesentlich christlichen Wahrheit" gelten; geht man also auch ungeachtet eines abweichenden Resultats der bibli-

hat man in der That kein Recht, wegen von vorn herein feststehender dogmatischer Voraussetzungen eine Erklärung zurückzuweisen, welche zwar das liebste Evangelium der herrschenden Theologie in eine unversöhnliche Differenz mit dem dogmatischen Bewußtsein der Gegenwart stellt, aber auch nur von demselben Rechte Gebrauch macht, auf welchem überhaupt alle wirklich objective, ächt historische Interpretation beruht, bei der Auslegung selbst keine Rücksichten auf die dogmatische Haltbarkeit der biblischen Vorstellungen und ihre Uebereinstimmung mit dem kirchlich sanctionirten Lehrbegriff zu nehmen. Und was wird denn bei dieser Auslegung in der Wirklichkeit zugemuthet, was irgend unsere Achtung und Ehrfurcht vor den heiligen Schriften des christlichen Alterthums gefährden könnte? Haben wir überhaupt in der neuesten Zeit verlernt, die alten Gnostiker, abgesehen von einzelnen extravaganten Ausartungen, als boshafte Verfälscher der christlichen Wahrheit zu verdammen (natürlich mit Ausnahme von Hrn. H. Thiersch), als schlaue Volksbetrüger in Semler'scher Weise zu verachten, oder als wahnsinnige und verirrte Schwärmer zu bedauern; haben wir den geistigen Gehalt, die großartige Bedeutung ihrer Systeme, das ihnen zum Grunde liegende Bestreben, die absolute Dignität, die volle Ursprünglichkeit und Autonomie des Christenthums zu einem objectiven Ausdruck zu bringen, anerkennen gelernt: so wird uns auch das johanneische Evangelium nicht weniger ehrwürdig erscheinen, wenn wir auch in ihm jene Lehre finden, durch welche man, wenngleich in einer einseitigen und unvermittelten Weise, doch immer nur die absolute Neuheit und Selbständigkeit des Christenthums der jüdischen Religion gegenüber zu begründen und festzustellen suchte. Es wird uns dann

---

schen Auslegung von der Voraussetzung seiner eigenen, speculativen oder nicht-speculativen Dogmatik nicht ab: so gewähre man auch Anderen, welche auch die Kirche von Herzen lieben und ehren, in allen Fällen das Recht, die Auslegung der biblischen Schriften ohne Rücksicht auf die Angemessenheit ihrer Vorstellungen zu dem dogmatischen Bewußtsein späterer Zeiten und der Gegenwart zu vollziehen, und auch solche Erklärungen und Ansichten vorzutragen, welche den geläufigen und gangbaren Vorstellungen über die Theologie der biblischen Schriftsteller nicht entsprechen.

zwar als das Product einer bestimmten, zeitlichen Auffassung des Christenthums erscheinen, deren Einseitigkeit in der Folge in einer angemessereren Form aufgehoben wurde, so sehr der in ihr enthaltene Gehalt die volle Anerkennung im Bewußtsein der Kirche erhielt; aber um so mehr wird seine Betrachtung an dem Reiz und an der Frische gewinnen, welche nur die lebensvollen Erzeugnisse einer bestimmt gefärbten, durch ernste Gegensätze bewegten, in der Lösung großer Aufgaben begriffenen Zeit gewähren können.

Gehen wir mit dem Resultate dieser Auslegung an die sonst in dem Evangelium enthaltenen, hierauf bezüglichen Vorstellungen durch, so darf es durchaus nicht befremden, daß der Demiurg nur hier andeutungsweise berührt wird, während sonst öfter von dem Teufel als dem Fürsten dieser Welt die Rede ist. War das Evangelium überhaupt seinem Ursprung und seinem Zwecke nach gerade auf solche Kreise berechnet, welche von der gnostischen Bewegung berührt waren, ist es wirklich in einer durch die Gnosis bewegten Zeit geschrieben: so mußte einem Jeden, der mit den Zeitvorstellungen vertraut war, die eigene Ueberzeugung des Verfassers auch in diesem Puncte nach anderen Indicien und nach dem allgemeinen Charakter der Darstellung leicht erkenntlich sein. Wer selbst dieser gnostischen Vorstellung von dem Verhältniß des im Judenthum und im Christenthum geoffenbarten Gottes zugethan war, mußte ohne alle Schwierigkeit, auch wenn er sich nur an einzelne Andeutungen hielt, die in der geistigen Atmosphäre jener Zeit allgemein verbreitete Lehre vom Demiurgen auch in dem Evangelium bestätigt finden können. Ist man überhaupt schon mit der Annahme einer wesentlichen Verwandtschaft der johanneischen Theologie mit der Gnosis des zweiten Jahrhunderts aus den früher erörterten Gründen einverstanden, so wird man an dieser nur beiläufigen und andeutungsweisen Erwähnung ebenso wenig Anstoß nehmen, als man daran Anstoß nimmt, daß die Logoslehre nur im Prolog ausdrücklich vorgetragen ist[1]). Wie die Logoslehre, obgleich nur

1) Auch wenn, wie ich in meiner Recension der Bleek'schen Beiträge zur Evangelienkritik (Allg. L. Z. 1847, Nr. 82, S. 652 ff.) mit

einmal ohne Rückhalt vorgetragen, gleichwohl den bleibenden dogmatischen Hintergrund der ganzen Darstellung bildet, so kann auch die Lehre von dem Demiurgen sehr wohl, obgleich in der dogmatischen Weltanschauung wesentlich begründet, nur einmal bestimmter hervorgetreten sein. Dazu kömmt noch, daß der eigentliche, positive Gegensatz gegen das Reich Gottes und das Wirken des Erlösers ja ganz direct und unmittelbar zunächst in dem Teufel hervortreten mußte, dessen ganzes Wesen, im Unterschiede von dem mehr beschränkten Demiurgen eben in das absichtliche Widerstreben gegen das Göttliche gesetzt wurde. Eben in dieser Weise, in welcher schon die Valentinianer die dämonische Natur des Teufels ausdrückten, ist auch der Teufel bei Johannes zu denken. Das Wesentliche dieser Lehre concentrirt sich in den beiden Bestimmungen, daß er ein von Hause aus, von Grund aus böses Wesen ist, und daß seine Bosheit eben in dem wissentlichen Widerstreben gegen das Gute besteht [1]).

Gründen, die mir auch jetzt noch feststehen, wahrscheinlich zu machen gesucht habe, die Stelle 8, 25 aus dem Doppelsinne des Wortes λόγος, als des ausgesprochenen Wortes und des Namens für eine persönliche Hypostase zu erklären ist, so enthält doch diese Stelle jedenfalls nur eine versteckte Andeutung, die freilich auch unsere Erklärung von 8, 44 bestätigen dürfte.

1) Herakleon bemerkt zu Joh. 8, 44 a. a. O. über den Teufel, οὐ γὰρ ἐκ τῆς ἀληθείας ἡ φύσις ἐστὶν αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου τῇ ἀληθείᾳ, ἐκ πλάνης καὶ ἀγνοίας· διό φησιν. Οὔτε στῆναι ἐν ἀληθείᾳ, οὔτε ἔχειν ἐν αὐτῷ ἀλήθειαν δύναται, ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως ἴδιον ἔχων τὸ ψεῦδος, φυσικῶς μὴ δυνάμενός ποτε ἀλήθειαν εἰπεῖν. Allein, wenn Herakleon auch hier von der obigen Ansicht über das Wesen des Teufels abzuweichen scheint, indem er dasselbe in Irrthum und Unwissenheit, nicht in bewußte Unwahrheit setzt, so hebt sich dieser Widerspruch gegen die sicher bezeugte valentinianische Lehre doch vielleicht durch die oben S. 169, Anm. 2 ausgesprochene Vermuthung, daß Herakleon hier überhaupt zwischen der Substanz und der persönlichen Subsistenz des Teufels unterscheidet, jene als den Grund seiner Existenz (πατὴρ αὐτοῦ) betrachtet, und daher erst in der concreten Persönlichkeit des Teufels zur positiven Lüge werden läßt. Diese letztere ist daher das Abgeleitete aus der φύσις, das charakteristische Idiom (ἴδιον) der Person, und es kann vielleicht in diesem Sinne verstanden werden, wenn Herakleon sagt: ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως ἴδιον ἔχων τὸ ψεῦδος.

Man kann in ersterer Hinsicht die Erörterungen Lücke's [1]) und Frommann's [2]) über das ἕστηκε V. 44 nur loben, indem sie entschieden darthun, daß dieses Wort nur der Form, nicht der Bedeutung nach Perfect ist, und daher auch nicht ein ursprüngliches Bestehen in der Wahrheit dem Teufel zuschreiben kann. In letzterer Hinsicht wird sich uns nur dann, wenn wir uns den johanneischen Teufel in Uebereinstimmung mit der gnostischen Vorstellung als ein absichtlich dem Guten widerstrebendes Wesen denken, die Art erklären, wie gerade die Organe des Teufels, die jüdischen Feinde des Christenthums, wissentlich Jesu entgegentreten, und bei vollem Wissen um seine Göttlichkeit seinen Tod veranstalten. Gerade darin zeigt sich ihr dämonischer Charakter, daß sie mit vollkommen klarem Bewußtsein dem Göttlichen widerstreiten, und es wird demnach nach johanneischer Anschauung auch das Wesen des Teufels ebenso zu denken sein.

Was die Namen des Teufels betrifft, so findet sich für ihn nicht bloß die gewöhnliche Bezeichnung διάβολος in der besprochenen Stelle und 13, 2, ὁ πονηρός 17, 15, sondern es ist in dem Evangelium am meisten beliebt die Bezeichnung als ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (12, 31. 16, 11), τοῦ κόσμου 14, 30. Obgleich wir nun keineswegs behaupten, daß dieser Ausdruck für sich nothwendig auf die gnostische Zeit führe, so verdient es doch bemerkt zu werden, daß er dem gnostischen Sprachgebrauch vollkommen angemessen ist. Man könnte zwar auf den ersten Anblick schwanken, ob er nicht vielmehr auf den Demiurgen bezogen werden muß, der ja im basilidianischen Lehrbegriff geradezu ἄρχων hieß [3]); allein der Ausdruck war sonst in den gnostischen Systemen vorzüglich für den Teufel üblich,

1) Comm. II, 342 ff.

2) Joh. Lehrb. S. 332. „Da es dem Erlöser darauf ankommt, die absolute Unempfänglichkeit des Teufels und seiner Kinder für die göttliche Wahrheit (V. 43) zu behaupten, so würde offenbar das Gewicht seiner Argumentation vermindert, wenn er auf ein einstiges Gewesensein des Teufels in der Wahrheit hindeutete." Aus demselben Grunde folgt freilich auch, daß auch bei den Menschen (V. 47) die Kindschaft des Teufels als ihr ursprünglicher Zustand vorausgesetzt werden muß.

3) Vgl. Clem. Al. Str. II, c. 8, p. 375. IV, c. 12, p. 509.

und bezeichnete diesen gerade im Unterschied von dem Schöpfer und allgemeineren Herrscher der materiellen Welt als den speciellen unmittelbaren Weltherrscher. In dieser Würde wurde er auch von den Ebioniten als der zeitige König, dem Christus als König des zukünftigen Reiches gegenübersteht, bezeichnet [1]). Bei dem johanneischen Ausdruck ist natürlich nur an den Teufel zu denken, da an den betreffenden Stellen immer von einer positiven und unmittelbaren feindseligen Berührung des Weltherrschers mit dem Eingeborenen Gottes die Rede ist. Auch bei den Valentinianern ist κοσμοκράτωρ ein stehender Ausdruck für ihn, in welchem in der angegebenen Weise gerade sein Unterschied von dem Demiurgen ausgedrückt ist, da der Teufel in der Welt selbst seinen Wohnsitz hat, während der Demiurg einen überhimmlischen Ort in der Hebdomas einnimmt [2]). Wenn daher auch der Demiurg von Marcion bei Epiphanius Haer. XLII, 4 ἄρχων genannt wird, so muß diese Benennung durch den Zusatz ὁ τὸν κόσμον πεποιηκώς genauer bestimmt werden [3]). Indem also der Teufel so ganz speciell die Herr-

1) Vgl. über diese namentlich in der pseudoclementinischen Literatur oft wiederkehrende Vorstellung und Benennung meine Schrift über die clem. Rec. u. Homilien S. 85. 146. 162. 170. 226. Epiphanius Haer. XXX, 16.

2) Irenäus I, 5, 4: διάβολον —, ὃν καὶ κοσμοκράτορα καλοῦσι. — οἰκεῖν δὲ τὴν μητέρα αὐτῶν εἰς τὸν ὑπερουράνιον τόπον, τουτέστιν ἐν τῇ μεσότητι, τὸν δὲ δημιουργὸν εἰς τὸν ὑπερουράνιον τόπον, τουτέστιν ἐν τῇ ἑβδομάδι, τὸν δὲ παντοκράτορα (nach Tertullian und der alten lateinischen Uebersetzung ist entschieden κοσμοκράτορα zu lesen) ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς κόσμῳ (II, 28, 4: hunc ipsum (Demiurgum) labis dicitis fructum et ignorantiae prolationem et nescientem, quae sunt supra eum). — Vielleicht wird gerade in dieser Hinsicht der Teufel 1 Joh. 4, 4 ὁ ἐν τῷ κόσμῳ genannt. Auch nach der in den clement. Homilien enthaltenen Darstellung (VIII, 10—20, vgl. Athenagoras Leg. pro Chr. c. 25) haben die gefallenen Engel durch die irdische Begierde die Macht verloren, sich wieder zum Himmel zu erheben, und hausen daher jetzt in den irdischen Regionen (s. clem. Rec. u. Hom. S. 231 ff.). Dasselbe gilt von den κοσμοράτορες τοῦ σκότους und dem ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος Eph. 6, 12. 2, 2, worüber zu vgl. Baur Ap. Paulus S. 434.

3) Jedoch heißt bei Marcion auch geradezu der Demiurg, der ja in ein so schroffes Verhältniß zum höchsten Gott gestellt wurde, κοσμοκρά-

schaft der gegenwärtigen Welt erhalten hat: so ist somit in der materiellen Welt das böse Princip zu Hause, und der Begriff des κόσμος involvirt oft ohne Weiteres die Bedeutung des Bösen und Schlechten, ist der Inbegriff der für das Göttliche unempfänglichen oder ihm feindlichen Menschheit, das ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι ist der directe Gegensatz des Seins aus Gott[1]). Es gilt auch für das Evangelium, wenn der erste Brief 5, 19 sagt: wir wissen, daß die ganze Welt im Argen liegt, ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται, was freilich nur auf den persönlichen Teufel selbst, nicht auf ein unpersönliches Böses zu beziehen ist. In allen Sphären des Daseins sieht der zum Bewußtsein des Höheren Erhobene sein dämonisches, dem Reiche Gottes und dem Rathschluß der Erlösung widerstrebendes Walten.

Die johanneische Satanologie führt uns, auch für sich betrachtet, in kein anderes Stadium der christlichen Lehrentwickelung, als in die Zeit der gnostischen Systeme und ist nur aus dem Einfluß der gnostischen Bewegung zu begreifen. Auch wenn schon sehr frühe ein Einfluß des persischen Dualismus auf die Lehre vom Teufel anzunehmen ist, so konnte man doch, so lange man eben noch an dem jüdischen Monotheismus strenge festhielt, auch den Teufel nur als einen Engel, ein ursprünglich gutes Geschöpf des einen Gottes betrachten, und seine Bosheit schon deßhalb nicht auf sein ursprüngliches Wesen zurückführen, sondern erst durch einen freien Abfall entstehen lassen. In dem Prolog des Buches Hiob ist der Satan noch dazu als ein Gott treu ergebener, dienender Engel vorgestellt, der nur im Interesse seines himmlischen Herrn über die Menschen zur Prüfung und Versuchung Strafen verhängt, und diese im monotheistischen Interesse gegründete Vorstellung eines guten Einvernehmens des Teufels mit Gott hat sich sogar noch in den clementinischen Homilien, einer so vielfach durch Einflüsse

---

τωρ, nach Irenäus I, 27, 2. Nach Tertullian c. M. V, 11 bezog Marcion den Gott dieser Welt bei Paulus (2 Kor. 4, 4) auf den Demiurgen.

1) Vgl. 7, 7. 14, 17. 15, 9. 16, 20. 17, 6 (auch 1 Joh. 2, 16: οὐκ ἐκ τοῦ πατρός, — ἀλλ' ἐκ τοῦ κόσμου). Im Uebrigen s. Reuß a. a. O. S. 30 f.

gnostischer Vorstellungen inficirten Schrift, erhalten. Hier ist der einzige Zweck, welchem auch der Teufel dient, die Vollstreckung der göttlichen Gerechtigkeit, und der Teufel ist wesentlich ein treuer Diener Gottes [1]). Wenn man sonst den Teufel wirklich als ein böses Wesen dachte, so dachte man sich seinen Abfall fast durchgängig nach der bekannten, aus der Erzählung Gen. 6, 2 ff. gebildeten Fabel von den durch den Reiz menschlicher Weiber verführten Schutzengeln [2]). Eine eigentlich dualistische Vorstellung von dem Teufel als einem selbständigen bösen Princip läßt sich erst bei Gnostikern in Folge des Einflusses des persischen Dualismus nachweisen, und zwar nicht bei dem vom Standpunct alexandrinischer Religionsphilosophie ausgehenden Cerinth, sondern bei den Syrern Saturnin und Basilides, und das Verhältniß, in welches hier der Satan zum Demiurgen gesetzt wird, kann nur das Resultat unserer früheren Untersuchungen bestätigen, daß das Evangelium des Johannes nach seinem Charakter den Uebergang der valentiniani-

---

1) Der Teufel liebt Gott in seinen Aussagen über ihn (ἐν ταῖς θεολογίαις) nicht weniger als Christus, und steht nur in sofern diesem guten Herrscher nach, als er auch den Untergang derer, welche nur aus Unwissenheit an Gott freveln, aus Liebe gegen Gott, erstrebt, während Christus vorzüglich die Unwissenheit aufzuheben sucht (Hom. III, 5). Niemand kann ihn einer Lästerung gegen Gott zeihen (XIX, 6). Der Gegensatz der Güte und der Gerechtigkeit, in welchem der marcionitische Dualismus wurzelte, wird hier dem Monismus untergeordnet, und an die beiden Repräsentanten Gottes vertheilt (s. m. Schrift über die clem. Rec. u. Hom. S 278 ff.). Wenn sich in den Homilien auch andere Lehrweisen über den Ursprung der Bosheit des Teufels finden, wenn er als der erste der durch den Reiz der Weiber verführten Engel dargestellt wird, so kann ich hierin nur ebenfalls eine Bestätigung der von mir vorgetragenen Ansicht über die verschiedenen Bestandtheile der pseudoclementinischen Literatur sehen. — Einen Nachklang der alten ebionitischen Lehre von beiden Herrschern, dem rechten und dem linken, Christus und dem Teufel, müssen wir auch in der beanstandeten Stelle des Lactantius (Div. Inst. II, 8) finden, in welcher der Teufel gar als Bruder des Logos erscheint (s. Baumgarten-Crusius Comp. der DG. II, 217).

2) Vgl. Keil Opuscula academica p. 566 sqq. Clem. Rec. u. Hom. S. 231 ff.

schen in die marcionitische Gnosis darstellt. Bei Saturnin tritt uns ein strenger Dualismus entgegen, in Folge dessen auch von ihm zuerst die Lehre von zwei ursprünglich verschiedenen Klassen böser und guter Menschen bestimmt vorgetragen, und die Ehe als das Werk des Teufels dargestellt wurde. In diesem Gegensatze aber steht der Demiurg entschieden mehr auf Seiten Gottes, dessen wenngleich beschränkter und sich gegen ihn auflehnender Engel er ist, und sein größester Feind ist der Satan [1]). Derselbe Dualismus liegt auch dem basilidianischen System zu Grunde, in welchem in Folge eines Conflicts der ursprünglich geschiedenen Reiche der Finsterniß und des Lichtes Engel des Lichtreiches ausgesandt werden, um die dem Lichtreich entrissenen Seelen zu läutern und zurückzuführen, aber außerhalb des Lichtreichs unter dem Vorrang des Demiurgen und Judengottes ein eigenes selbständiges Reich zu gründen sich vermessen [2]). Der Demiurg ist auch hier durchaus von dem Satan verschieden und steht dem höheren Reiche, auch wenn er von ihm abgefallen ist, weit näher. Erst entschieden antijudaistische Secten, wie die Archontiker, konnten den Demiurgen in ein so nahes Verwandtschaftsverhältniß zum Teufel stellen, daß sie ihn als den Vater des Teufels betrachteten. Wenn auch Valentin beide als Brüder betrachtet zu haben scheint, so hat diese Zusammenstellung schwerlich einen anderen Grund, als die in diesem System in großartiger Weise

---

1) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 24, 2, wo es vom Satan heißt: quem et ipsum angelum adversarium mundi fabricatoribus ostendit, *maxime autem Judaeorum Deo.* Ebenso Epiphanius Haer. XXIII, 2. Es geht gewiß, wie auch Baur, Christl. Gnosis S. 208 f. mit Recht bemerkt, aus der ganzen Darstellung hervor, auch wenn es nicht ausdrücklich bemerkt wird, daß das saturninische System auf einer dem späteren manichäischen ganz analogen dualistischen Grundlage beruhte.

2) Ich muß mich hierfür auf meine Darstellung des basilidianischen Systems in m. angeführten Schrift S. 133 ff. berufen. Ich kann es auch jetzt noch nur als einen Mißgriff ansehen, wenn Neander KG. I, 2, 693 durch Gieseler's Einwendungen (Allg. Lit. Ztg. 1823, April S. 835, Theol. Stud. u. Krit. 1830, S. 396) an seiner früheren Auffassung des Systems als eines entschieden dualistischen (Gnost. Syst. S. 32) irre geworden ist.

versuchte Entwickelung einer alles Seiende in sich schließenden, aus einer ursprünglichen, absoluten Einheit ableitenden Weltanschauung. In dem dualistischen System des Marcion dagegen wird die Stelle des selbständigen, dem guten Gott gegenüberstehenden Princips, welche ursprünglich in den älteren dualistischen Systemen der Satan einnahm, schon durch den Demiurgen selbst vertreten, und der Teufel ist nur sein Geschöpf[1]). Der Demiurg erhält natürlich dadurch eine weit

---

1) Wie Alles, was zu der metaphysischen Grundlage dieses Systems gehört, so ist auch gerade diese Frage nach dem Verhältniß der letzten Principien bei Marcion sehr schwierig, und da die Berichte hierin theils lückenhaft sind, theils von einander abweichen, auch von den einzelnen Gelehrten sehr verschieden beantwortet. Man streitet nicht nur über die Zahl, sondern auch über das Verhältniß des Demiurgen zum höchsten Gott und zum Teufel. Die Meinung, daß Marcion selbst nur zwei eigentliche, metaphysische Principien gelehrt hat, wird nicht nur durch das sehr alte und gewichtige Zeugniß des Rhodon bei Eusebius KG. V, 13 unterstützt; sondern es scheint mir auch aus den Andeutungen des Tertullian und Irenäus entschieden hervorzugehen, daß Marcion außer dem höchsten Gott nur ein ursprüngliches Princip, und zwar als solches den Demiurgen aufstellte. Tertullian schreibt dem Marcion in seiner Schrift adv. Marc. ausdrücklich nur die Lehre von zwei Göttern zu, und läßt ihn den guten und den bösen Baum (Luk. 6, 43. 44) auf den guten Gott und den gerechten Weltschöpfer beziehen (I, 2). Nur auf diese beiden werden wir geführt, wenn Marcion nach I, 6 zwei Götter lehren soll, alterum judicem, ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum atque optimum. Nach der Argumentation I, 9 muß Marcion entschieden den Demiurgen als ungeschaffen und ewig gedacht haben: ambo sunt innati, infecti, aeterni. Hic erit status principalis; cetera viderit Marcion, si in diversitate disposuit. Es handelt sich immer nur um die Verschiedenheit der durch den Gegensatz der Güte und der Gerechtigkeit bezeichneten Götter, wie Tertullian auch II, 12 sagt: quo ore constitues diversitatem duorum deorum, in separatione seorsum deputans deum, bonum et seorsum deum justum? In der im Gegensatz gegen die Güte hervorgehobenen Gerechtigkeit lag, abgesehen von der Beschränktheit, an sich schon die Hinneigung zum Bösen, und so wird der Demiurg II, 29 ferus, exitiosus, IV, 7 saevus Deus genannt. Was den Teufel betrifft, so wird dieser entschieden als Geschöpf des Demiurgen dargestellt, wie ganz deutlich aus der beachtenswerthen Stelle II, 10 hervorgeht. Marcion will die Verführung der ersten Menschen durch den Teufel auf

feindseligere Stellung gegen den höchsten Gott, als in den früheren dualistischen Systemen. Das Evangelium Johannis

---

den Weltschöpfer zurückführen, ut in autorem diaboli, qui fecit malignos spiritus, wogegen es als Einwendung Tertullian's selbst zu fassen ist, wenn er fortfährt, der Teufel als Engel sei wohl von Gott geschaffen, aber seine Bosheit sei erst Folge eines freien Abfalls. Daher konnten die Marcioniten nach II, 14 gerade in Jes. 45, 7: „ich bin es, der ich das Böse schaffe" ein Selbstgeständniß des Demiurgen als conditor malorum finden. Amplexi enim vocabuli communionem, — passim volunt eum conditorem intelligi malorum, ut malitiae auctor renuntietur. Dieses Verhältniß des Demiurgen und des Teufels wird auch entschieden durch V, 12 bestätigt: Si transfiguratur Satanas in angelum lucis, non potest hoc dirigi in creatorem. *Deus* enim, non angelus, creator, in Deum lucis, non in angelum transfigurare se dictus esset, si non eum Satanam significaret, quem et nos et Marcion *angelum* novimus. Ich kann es durchaus nicht billigen, wenn Gieseler in seiner Recension der Hahn'schen Schriften über die Gnosis, die Antithesen und das Evangelium Marcion's (Allg. Lit. Ztg. 1823, Oct. Nr. 246—249) in der Stelle V, 2 den Demiurgen ausdrücklich als Engel bezeichnet wissen will: „Sed fortasse, ut fugias hinc et ideo, dices, subtexuit (Paulus Gal. 1, 8): licet angelus de coelo aliter evangelizaverit, anathema sit, quia et *creatorem* sciebat evangelizaturum." Warum soll denn Paulus nach Marcion „von einem unmittelbar evangelizirenden Engel des Demiurgus" nichts haben wissen können, wohl aber gewußt haben müssen, daß der Demiurg einst durch seinen Christus ein anderes Evangelium verkünden werde? So gewiß Marcion die letztere Erkenntniß dem Apostel zugeschrieben haben muß, so kann doch nach der Meinung des Marcion der Sinn nicht die geringste Schwierigkeit geboten haben, daß der Demiurg auch durch seinen Engel ein anderes Evangelium verkündigen lassen werde (Tertullian bezieht diese Stelle auch auf die angeblichen Offenbarungen, deren sich Apelles rühmte, de carne Chr. c. 6. 24). Auch die Stelle de praescr. haer. c. 34, wo die Lehre des Apelles im Unterschiede von Marcion vorgetragen wird, kann bei unbefangener Betrachtung die vorgetragene Lehre nur bestätigen: donec Marcion praeter creatorem alium deum, solius bonitatis, induceret, Apelles creatorem *angelum* nescio quem gloriosum superioris Dei faceret deum legis et Israelis. Allerdings scheint hier der marcionitische Demiurg „als ein unabhängig existirendes Wesen", als Gott im höheren Sinne, dargestellt zu sein, im Unterschiede von dem Demiurgen des Apelles, der nur ein Engel des oberen Gottes ist. Nichts anderes geht auch aus den Aeußerungen des Irenäus hervor, wenn

stellt sich nun nicht bloß durch seine Lehre von der ursprünglichen Bosheit des Teufels überhaupt in den Zusammenhang

---

man außer I, 27, 2 auch folgende Stellen beachtet. III, 25, 3: Marcion igitur ipse dividens Deum in duo, alterum quidem bonum et alterum judicialem dicens. III, 12, 12: Et quidem hi, qui a Marcione sunt, statim blasphemant fabricatorem, dicentes eum *malorum factorem*, propositum initii sui tolerabiliorem habentes, duos naturaliter dicentes Deos, distantes ab invicem, alterum quidem bonum, alterum autem malum. IV, 33, 2: Examinabit autem (Christus bei dem Weltgericht) et doctrinam Marcionis, quomodo accipiat duos Deos esse, infinita distantia separatos ab invicem. Justin, der Zeitgenosse des Marcion, führt von ihm nichts anderes an, als daß er über dem Weltschöpfer noch einen höheren Gott angenommen habe (Apol. maj. c. 26). Alle Berichterstatter, welche ihm der Zeit nach am nächsten stehen, schreiben ihm nur die Lehre von zwei selbständigen Göttern zu, und würden gewiß nicht unterlassen haben, die Lehre vom Teufel als einem dritten, selbständigen Princip ausdrücklich zu erwähnen. Daß man in der Folge in der Schule dieses Häretikers das Bedürfniß hatte, die beiden Principien entweder auf ein einziges zurückzuführen, wie Apelles, oder noch durch den Teufel zu vermehren, ist leicht erklärlich, wie wir denn von solchen Differenzen auch verbürgte Nachrichten haben. Epiphanius wird die Lehre von drei Principien eben von solchen späteren Marcioniten entnommen haben. Der Dialog gegen die Marcioniten unter den Schriften des Origenes kann um so weniger beweisen, da in ihm sowohl die Lehre von zwei, als die von drei Principien von zwei verschiedenen Marcioniten, Markus und Megethius vertreten wird. Jedenfalls möchte aus den Berichten der ältesten Zeugen so viel hervorgehen, daß der Demiurg von Marcion keineswegs „nur im uneigentlichen Sinne" (Neander KG. I, 2, 803) Gott genannt wurde. Es ist gewiß, daß Marcion die Annahme einer ewigen Materie theilte (vgl. Tertullian c. M. I, 15), und aus ihr den Teufel geschaffen werden ließ; aber es widerstreitet in der That dem Geiste des zweiten Jahrhunderts, diese Materie als ein selbständiges Princip zu betrachten. Wenn Tertullian a. a. O. sie, weil unerschaffen, auch Gott nennt, so ist dieses nur dieselbe Consequenzmacherei, vermöge welcher er auch in der oberen Welt des höchsten Gottes den sie umschließenden Raum und die Materie, aus welcher sie gebildet, in der niederen Welt des Demiurgen außerdem noch das Böse, diese der irdischen Materie inhärirende Beschaffenheit, als Gottheiten ansehen will, und so mit Einschluß des doppelten Christus in beiden Reichen gar 9 Götter des Marcion herausbringt. Der ganze Charakter dieser Argumentation kann nur die Ansicht bestätigen, daß Marcion

dieser gnostischen Entwickelung; sondern es bezeichnet auch hier durch das Verhältniß des Demiurgen zu dem höchsten Gott und zu dem Teufel den Uebergang von der valentinianischen zu der marcionitischen Gnosis. So gänzlich außerhalb alles Zusammenhangs mit der höheren Welt, wie bei Marcion,

---

außer dem höchsten Gott und dem Demiurgen kein anderes Grundprincip annahm. Die ὕλη gehört daher so wesentlich zu dem Demiurgen, daß er alle Gestalten seines Reiches nur aus ihr bildet, mit ihr als dem passiven, empfänglichen Substrat, gleichsam eine Syzygie bildet (s. Esnig a. a. O. S. 72. Theodoret fab. haer. I, 24). Wenn aus ihr auch solche Mächte hervorgehen, die ihm feindselig sind (Esnig S. 73. Clem. Hom. XIX, 14. Simon: *τί δὲ εἰ ὕλη αὐτῷ σύγχρονος οὖσα καὶ ἰσοδύναμος ὡς ἐχθρὰ προβάλλει αὐτῷ ἡγεμόνας, ἐμποδίζοντας αὐτοῦ τοῖς βουλήμασιν;*): so kann dieses nur ein neues Zeugniß für seine Beschränktheit in jeder Hinsicht und für seine Unfähigkeit zu einer absoluten Herrschaft, nicht aber der Materie die Bedeutung eines wirklich selbständigen Princips. Als solches durfte nur ein persönliches, intelligentes Wesen aufgefaßt werden, und die Materie ist in dem Gott und Bildner der materiellen Welt vollkommen repräsentirt. Wenn Epiphanius Haer. XLII, 3 berichtet, M. habe zu den beiden Principien des Cerdonden Teufel als drittes, und zwar als das mittlere hinzugefügt (*μέσον τῶν δύο τούτων, τοῦ τε ὁρατοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου*, so darf man diesen schwerlich als die bloße Darstellung der von Marcion besonders hervorgehobenen Seite des feindlichen Verhältnisses des Demiurgen zum höchsten Gott ansehen (Baur Gnosis S. 281). Nach c. 6 sind der Teufel und der Demiurg offenbar persönlich verschieden, und Aufschluß über jenen unklaren Ausdruck ist vielmehr in c. 7 zu suchen, wonach der Böse die Angehörigen beider Reiche an sich zu reißen sucht (*ἁρπάζει δὲ τοὺς ἀγαθοὺς ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοὺς δικαίους ἀπὸ τοῦ δικαίου*). In der Welt des Demiurgen, in welcher überhaupt der Kampf der Principien vor sich geht, walten die beiden anderen Principien; *καὶ εἰ ἐν τοῖς τοῦ ἑνός, λέγω δὴ τοῦ δημιουργοῦ, αἱ δύο ἀρχαί εἰσιν ἐμπολιτευόμεναι, ὅ τε πονηρὸς ἐν τοῖς τοῦ δημιουργοῦ χώραις τε καὶ χώροις καὶ ὁ τοῦ ἀγαθοῦ Χριστὸς ἐπιδημήσας κτλ.* Es geht hieraus hervor, daß die Sphäre, das *ἴδιον μέρος* des Teufels ganz in dem Reiche des Demiurgen enthalten war, und daß es daher nur der späteren Darstellung zuzuschreiben ist, wenn er hier aus diesem Zusammenhang, als ein drittes Princip, herausgerissen wird. Er ist der mittlere zwischen beiden Göttern, weil er die Plane beider zu durchkreuzen, in dem Kampfe beider sein eigenes Reich zu bereichern versucht.

dürfen wir den Demiurgen in ihm uns nicht vorstellen, da ja immer noch der Logos der δημιουργὸς καθολικός, die über sein beschränktes Wirken hinübergreifende und ihm unbewußt auch höhere Gedanken und Zwecke in der wirklichen Welt realisirende Macht bleibt. Abgesehen von dem valentinianischen Systeme stellte in der marcionitischen Schule nur Apelles den Demiurgen in ein ähnliches Verhältniß zu der höheren Welt, indem er ihn, wesentlich von dem Stifter abweichend, als einen Engel des höchsten Gottes darstellte, oder ausdrücklich von diesem geschaffen werden ließ [1]). In dieser Stellung konnte Apelles daher in einer an das valentinianische System erinnernden Weise die materielle Welt nach dem Bilde der oberen, idealen erschaffen sein lassen [2]). Der Unterschied von der valentinianischen Lehre besteht nur darin, daß hier der Demiurg selbst bei seiner Schöpfung die höhere Welt vor Augen hat, also von einem δημιουργὸς καθολικός, welchen doch auch das johanneische Evangelium entschieden annimmt, nicht mehr die Rede sein kann. Wenn es unmöglich ist, außerhalb und unabhängig von der Gnosis die Lehre von der ursprünglichen Bosheit des Teufels in der christlichen Kirche nachzuweisen, wenn das Verhältniß des Demiurgen zum Teufel wirklich in der angegebenen Weise zu denken ist: so haben wir ein volles Recht, den

---

1) Tertullian praescr. c. 34. Epiphanius Haer. XLIV, 1.

2) Ad imitationem mundi superioris (Anhang zu Tertullian de praescr. c. 51). Nach Marcion dagegen war der Demiurg in vollkommener Unwissenheit über die obere Welt. Si ignoravit Deus meus, sagt Tertullian II, 28 gegen Marcion, esse alium super se. I, 11: Creator quidem ignorans esse alium super se Deum. Von den Valentinianern wird das nach den oberen Urbildern erfolgten Schaffen des Demiurgen auch so ausgedrückt, wie bei Apelles. Vgl. Iren. adv. haer. II, 7, 5: Si enim fabricator non a semet ipso fecit haec, sed — de alienis archetypis transtulit etc. 16, 1: Si enim Demiurgus non a semet ipso fabricationem creaturae fabricavit talem, sed secundum illorum quae sursum erant, figuram. So ist die wirkliche Welt ein Schatten des Pleroma (II, 8). Hierdurch ist aber natürlich nicht, wie bei Apelles, ausgeschlossen, daß das höhere Urbild, nach welchem der Demiurg schuf, auf die Mutter und den Soter, die ihn ohne sein Wissen bestimmten, zurückzuführen ist.

johanneischen Lehrbegriff aus der von dem valentinianischen zum marcionitischen Standpunct übergehenden Gnosis zu erklären.

§. 10. Die vorchristliche Religion.

Die vorchristliche Religion, auf welche das johanneische Evangelium genau und bestimmt eingeht, ist nur die jüdische. Nur beiläufig wird auch auf das Heidenthum Rücksicht genommen, nämlich nur, um ihm gegenüber das Judenthum in ein ungünstigeres Licht zu stellen. In dem Gespräch Jesu mit der Samariterin c. 4, in der allegorischen Rede 10, 16, und in der Anrede an die Hellenen c. 12 wird gerade das Heidenthum im Allgemeinen als die Sphäre dargestellt, in welcher das Christenthum auf Empfänglichkeit rechnen kann [1]). Sein wesentlicher Charakter besteht darin, daß ihm die Erkenntniß des Höchsten abgeht (4, 22), daß es, auch wo es in der That durch einen inneren Zug zur Verehrung des Höchsten getrieben wird, doch nur eine unbewußte Verehrung, ein προσκυνεῖν ohne Gnosis, erreichen kann. Dieser Mangel der Erkenntniß hat aber auch eine bessere Seite, indem eben hierin die heidnische Religion ihre Entschuldigung findet, und in keiner Weise, wie das Judenthum nach seiner schlechteren Seite, je in bewußte, absichtliche Opposition gegen das Göttliche treten kann. Es ist deßhalb weit empfänglicher für das Christenthum, weil es an sich nur durch die reine Negation der Erkenntniß, nicht durch ein positives Hinderniß von ihm fern gehalten wird. Nur in diesem Gegensatz wird das Heidenthum von dem Evangelisten eingeführt; sein eigentliches Wesen liegt ebenso, wie bei den Gnostikern, fast ganz außerhalb des johanneischen Gesichtskreises. Wie bei den Gnostikern dreht sich auch in dem johanneischen Evangelium Alles um die Bestimmung des Verhältnisses, welches zwischen dem Christenthum und dem Judenthum stattfindet. Im Gegensatz gegen die alttestamentliche Religion wird die christliche Offenbarung als die vollkommen ursprüngliche und schlechthin absolute dargestellt. Dieses Verhältniß ist so unumwunden ausgesprochen, daß es sich auch ohne die von

1) Vgl. auch 11, 52.

uns aus 8, 44 gewonnene Lehre von dem Demiurgen als Gott der Juden ergiebt. Es ist diese antijudaistische Stellung des Evangeliums daher auch von Köstlin und Anderen hervorgehoben [1]). Doch wird sich uns von den gewonnenen Gesichtspuncten aus das Verhältniß zum Judenthum noch in einem helleren Lichte darstellen müssen. Ist überhaupt in dem johanneischen Lehrbegriff der höchste, absolute Gott von dem Schöpfer der materiellen Welt unterschieden; läßt sich in ihm mit Sicherheit die Lehre von einem besonderen Demiurgen nachweisen: so ist die jüdische Religion ihrer Substanz nach auf diesen, wie das Christenthum auf den höchsten Gott zurückzuführen, und deßhalb durch diese höchste göttliche Offenbarung vollkommen abrogirt. Das Verhältniß hat jedoch auch noch zwei andere Seiten, in dem gerade das Judenthum einerseits auch als Vorbereitung auf das an die alttestamentlichen Offenbarung auch in mancher Hinsicht anknüpfende Christenthum dargestellt wird, andererseits aber gleichwohl in den schroffsten Gegensatz zu diesem tritt, die entschiedenste und absichtlichste Opposition gegen die christliche Offenbarung bildet. Jene Seite ist schon darin angedeutet, daß wir in dem Prolog V. 11 das jüdische Volk als das Eigenthum des Logos bezeichnet fanden, zu dem es also in einer besonderen, es vor allen anderen auszeichnenden Beziehung gestanden haben muß. Diese Seite ist schon darin enthalten, daß der Judengott selbst der Vater des Teufels ist, und also auch dem letzteren eine ganz besondere Wirksamkeit in Bezug auf das jüdische Volk zugeschrieben sein muß. In dem Prolog V. 11 ist auch dieses andere in dem jüdischen Volke vereinigte Extrem dadurch angedeutet, daß dem Logos gerade von Seiten des Volkes, welches in eminenter Weise sein Eigenthum ist, die Anerkennung versagt wird. Selbst die Hauptsache, selbst das, was den eigentlichen Mittelpunct in der Auffassung der jüdischen Religion gebildet haben muß, ihr Ursprung von einem untergeordneten göttlichen Wesen, scheint in dem Prolog nicht ganz ohne Andeutung geblieben zu sein, wenn

---

1) Joh. Lehrbgr. S. 133 ff. Namentlich ist das Gesetz durch Christum abrogirt (S. 135).

hier V. 18 das durch Moses gegebene Gesetz unverkennbar als durch die durch Christum eingetretene Offenbarung und höhere Lebensmittheilung aufgehoben dargestellt wird. Hiernach würde die jüdische Religion in ihrem Verhältniß zum Christenthum zunächst und hauptsächlich eine untergeordnete Stellung einnehmen, im Vergleich mit der höchsten und bleibenden Stufe der Religion eine niedere darstellen, welche man bereits überschritten hat. Dieses Verhältniß selbst würde aber von seinem Mittelpuncte aus auch nach zwei Seiten hin eine divergirende Richtung einnehmen, einerseits an eine gewisse Identität anstreifen, in sofern ein stetiger, innerer Zusammenhang zwischen beiden Religionen stattfindet, der Logos auch schon an der alttestamentlichen Offenbarung in irgend einer specifischen Weise Antheil gehabt haben muß; andererseits aber würde jenes mehr neutrale Grundverhältniß auch in eine ganz entschiedene Differenz, in den directesten Widerstreit umschlagen, das Judenthum gerade die radicale Opposition gegen das Christenthum darstellen.

Die neuesten Bearbeitungen des johanneischen Evangeliums von Köstlin und Reuß fassen zwar im Allgemeinen das Verhältniß des Judenthums zum Christenthum im johanneischen Lehrbegriff auch als ein doppelseitiges auf, ohne es jedoch zu vollständiger Bestimmtheit zu bringen, und ohne seine Auffassung in den geschichtlichen Zusammenhang der christlichen Lehrentwickelung einzureihen. Nach Köstlin S. 52 f. steht das Christenthum auch dem Judenthum einerseits als die allein wahre Religion gegenüber; dessen ungeachtet steht dieses aber auch wieder in einem unzertrennlichen Zusammenhang mit dem Christenthum. „Johannes unterscheidet zwei Bestandtheile des Judenthums, die bestehende mosaische Religion und die auf das Christenthum hinstrebende Prophetie. Jene wird schlechthin verworfen, diese findet in der neuen Religion eine Erfüllung. Jene ist von Gott durch Moses angeordnet, aber sie muß jetzt weichen; da der größeste Theil des jüdischen Volkes sich darein nicht fügen will, so ist es dem Teufel anheimgefallen und hat vor den Heiden nichts voraus (8, 38 ff. 9, 41. 12, 31). Die durch Abraham und Jesajas repräsentirte Prophetie dagegen ist vom Judenthum völlig ausgeschieden, sie ist ein Christenthum mitten im Judenthum, da sie nach Johannes nicht an Gott

überhaupt, sondern an Jesus Christus geglaubt hat. Indem so das, was das Judenthum mit dem Christenthum gemein hat, jenem entzogen und zu diesem gerechnet wird, bleibt von ihm nur die gegen das Christenthum gekehrte Seite, der Mosaismus stehen, der dem Begriffe des wahren Gottes unangemessen oder selbst unwahr ist. So ist dem Christenthum sowohl seine Continuität mit den ihm vorhergehenden geschichtlichen Vorbereitungen, als auch sein Charakter als der einzig wahren, alle andern ausschließenden Religion gesichert." Wie überhaupt das Reich des Teufels die ganze Sphäre der dem Wahren sich entgegensetzenden Unwahrheit umfaßt, so hat er zunächst das Heidenthum, dann aber ganz bestimmt das ungläubige Judenthum unter sich [1]). Obgleich die Wirksamkeit des Logos vor seiner Fleischwerdung mit dem Judenthum zusammenfällt, so soll diese Anschauung nach Köstlin doch nicht bis in alles Einzelne durchgebildet sein: es werden nur wenige Hauptpuncte aus der alttestamentlichen Geschichte dem Logos zugewiesen, das Uebrige wird stehen gelassen und gilt später bei der Erscheinung Christi als veraltet und abgethan. „Allein im Ganzen des johanneischen Lehrbegriffs hat das Judenthum die Bedeutung, daß es der Boden für das Auftreten des Logos im Fleisch ist, ein Boden, auf welchem er den Begriff des einen, wahren Gottes und prophetische Hinweisungen auf sich selbst vorfindet, an die er anknüpft." Im A. T. kann nur die Prophetie, und zwar vorzüglich die messianische, bleibenden Werth haben; es ergiebt sich aus der Art, wie das Gesetz erwähnt wird, daß es nur die Juden, keineswegs aber die Christen irgend etwas angeht, für das Christenthum alle Bedeutung verloren hat. Nur der Glaube an den einen Gott und die Erwartung eines Erlösers im Allgemeinen ist der bleibende Gehalt der alttestamentlichen Religion; was zu diesen beiden Ideen in keiner unmittelbaren Beziehung steht, muß mit der neuen Offenbarung fallen, namentlich das Gesetz [2]). Aehn-

1) S. 129. Für uns ist dieses dämonische Reich gerade unter den Juden schon in der Verwandtschaft des Teufels mit dem Judengott angelegt.

2) S. 131 — 136. Hiermit stimmt in der Hauptsache überein Baur kan. Evg. S. 314 ff. „Für den Evangelisten selbst hat auf seinem

lich stellt auch Reuß S. 36 ff. das Verhältniß beider Religionen in dieser Doppelseitigkeit, theils als ein negatives, theils als ein verwandtes dar. Der Offenbarung des Logos im Fleisch geht die Offenbarung im Judenthum voran, welche ebenfalls von Gott veranstaltet ist. In sofern als die alttestamentliche Offenbarung sich im Gesetz concentrirt, so stellt sich ihr das von dem Logos ausgehende Leben, die neue Ordnung der Dinge, schlechterdings entgegen. Allein die alttestamentliche Offenbarung hat andererseits auch eine wesentliche Beziehung auf die des N. T., welche in dem Ausdruck μαρτυρία zusammengefaßt wird, und nur in dem Zusammenhang dieses Zeugnisses ist auch von dem prophetischen Charakter des A. T. die Rede. Aber auch dieser Anknüpfungspunct giebt dem Judenthum nicht einen ihm immanenten, sondern nur einen relativen Werth, da es eben wesentlich über sich selbst hinausweis't, und so ist in dem johanneischen Lehrbegriff der Standpunct des Judenchristenthums auf alle Weise überwunden.

Aus diesen Auseinandersetzungen geht nur die Doppelseitigkeit des Verhältnisses zwischen alttestamentlicher und christlicher Religion überhaupt hervor; viele wichtige Fragen, welche man der Natur der Sache gemäß stellen muß, bleiben unentschieden. Zunächst wird es sich um die Ausdehnung des göttlichen Ursprungs der Religion des A. T. handeln, wie weit sich der Einfluß des Logos in dieser Hinsicht erstreckt, und in welchem Verhältniß er gerade zu ihrem eigentlichen Kern, der mosaischen Gesetzgebung, zu denken ist. Die Anerkennung des Gesetzes als einer göttlichen Offenbarung stand in den ältesten Zeiten des Christenthums so fest, daß selbst diejenigen, welche seine Abrogation besonders nachdrücklich hervorhoben, seinen Ursprung nichts desto weniger auf ein göttliches, wenngleich

---

Standpunct alles Jüdische so wenig eine auch jetzt noch fortdauernde immanente innere Bedeutung, daß er, wie seine Auffassung des Todes Jesu beweis't, auf das ganze A. T. nur als auf eine zu ihrer Erfüllung gekommene, eben darum aber auch abgelaufene und für das christliche Bewußtsein entschwundene Periode der Religionsgeschichte zurückblickt" (S. 320).

beschränktes und untergeordnetes Wesen zurückführten. Wir haben bereits in dem Demiurgen dasjenige göttliche Wesen gefunden, auf welches allein in der johanneischen Theologie der Ursprung des Gesetzes zurückgeführt sein kann. Eben damit ergiebt sich denn aber die Frage, in wiefern außer ihm auch der Logos an der alttestamentlichen Religion Antheil haben kann, und wie sich die Wirksamkeit beider Principien zu einander verhält. Dieselbe Frage wird sich auch in Betreff des Teufels wiederholen. Es muß nothwendig versucht werden, die Wirksamkeit der drei, der Dreitheilung des Pneumatischen, Psychischen und Hylischen, genau entsprechenden Principien, welche in dem Judenthum in und mit einander wirken, näher zu bestimmen, und erst wenn wir in dem Evangelium selbst und in dem Gedankenkreise, auf welchen es zurückweis't, hierfür keine genügenden Data finden sollen, könnte die Köstlin'sche Behauptung für uns Wahrscheinlichkeit haben, daß die Anschauung des Evangelisten hier nicht bis in alles Einzelne genau durchgebildet sei.

Gehen wir zunächst von den Aeußerungen über das Gesetz aus, so wird die schon 1, 17 ausgesprochene Aufhebung des mosaischen Gesetzes fast durch jede auf dasselbe bezügliche Aeußerung vollkommen bestätigt. Wie überhaupt schon der eigenthümliche Sprachgebrauch οἱ Ἰουδαῖοι an sich ein von dem Judaismus ganz losgerissenes Bewußtsein andeutet, welches daher auch dazu fortschreitet, die Gegner Christi als solche Juden zu nennen[1]): so wird das Gesetz im Allgemeinen als ein particuläres, deßhalb weder allgemein noch beständig gültiges bezeichnet, und dasselbe findet auch im Ausdruck bei den hei-

1) Man vgl. 1, 10. 3, 1. 5, 15. 16. 6, 41. 52. 7, 1. 11. 13. 15. 8, 22. 52. 57. und öfter, 19, 41. Diesen Sprachgebrauch hat Fischer: über den Ausdruck: οἱ Ἰουδαῖοι im Evg. Joh., ein Beitrag zur Charakteristik desselben, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1840, Heft 2, S. 96 ff. sehr richtig beurtheilt. Besonders auffallend tritt die feindliche Beziehung gegen Jesum in diesem Namen hervor, wenn dieselben Personen, welche c. 6 zunächst als Galiläer bezeichnet werden, V. 41. 52, nachdem sie in bestimmte Opposition getreten sind, Ἰουδαῖοι genannt werden (s. Baur kanon. Evang. S. 163. 317).

ligsten Instituten und Festen des Judenthums statt. So heißt es 7, 19: *οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον*; V. 22: *διὰ τοῦτο Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομήν*; es heißt 8, 17: „in eurem Gesetz ist geschrieben," wie 10, 34: „steht nicht in eurem Gesetz geschrieben?" Selbst wo eine Stelle des A. T. in den Schicksalen Christi ihre Erfüllung finden soll, wie Ps. 96, 5, wird diese Stelle 15, 25 genannt *ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν*. Andererseits müssen auch die Pharisäer das Gesetz in dieser particulären Bedeutung darstellen, sie reden 7, 51 von einem *νόμος ἡμῶν*, und die Juden sagen 19, 7: „Wir haben ein Gesetz und nach unserem Gesetz muß er sterben, weil er sich zu Gottes Sohn gemacht hat." Ebenso werden auch die bedeutendsten gesetzlichen Feste als Feste der Juden bezeichnet. Es ist nicht bloß, wo kein bestimmtes Fest angegeben wird, von einer *ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* die Rede (5, 1); sondern es wird namentlich das Paschafest durch diesen Ausdruck als ein ausschließlich jüdisches Fest dargestellt. Vgl. 2, 13: *τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων*, 6, 4: *τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*, 11, 55: *τὸ πάσχα τ. Ἰουδ.* Dasselbe gilt von dem Rüsttage des Paschafestes (19, 42: *παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων*), und von dem Hüttenfest (7, 2: *ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ σκηνοπηγία*). Dieser Sprachgebrauch ist gewiß in dem Munde eines geborenen Juden im höchsten Grade befremdlich und würde nothwendig darauf führen, daß der Evangelist, wenn er eben der Apostel Johannes gewesen sein sollte, gänzlich mit seinem Nationalbewußtsein gebrochen haben müßte. Die Bedeutsamkeit dieser Bezeichnungen erhellt am schlagendsten aus dem Gegensatz der pseudoclementinischen Literatur. In dieser ist der Name *οἱ Ἰουδαῖοι*, wie in der Apokalypse, noch so sehr die allgemeine Bezeichnung auch für die Christen, daß sich für diese noch gar keine specifische Benennung findet[1]).

1) In allen Abschnitten der Recognitionen und Homilien findet sich der Name Christiani nur an einer einzigen Stelle, Rec. IV, 20, und da die Recognitionen in ihrer gegenwärtigen Gestalt durch so viele Hände gegangen sind, so können wir nicht gewiß sein, ob der Name wirklich der ursprünglichen Gestalt des betreffenden Abschnittes, der

Ferner ist die Substanz des Gesetzes, trotz der Annahme von Zusätzen und Verfälschungen, welche sich sowohl in den Recognitionen, als auch in den Homilien findet[1]), doch durchaus als die höchste, bleibende Auctorität festgehalten und auf den höchsten Gott zurückgeführt[2]). Wurde noch um die Mitte des

---

περίοδοι Πέτρου, angehört, zumal da er sich in dem parallelen Abschnitt der Homilien nicht findet. Die Heiden, welche das Christenthum annehmen, treten ganz in das Verhältniß jüdischer Proselyten ein, Hom. VII, 4: τὰ δὲ λοιπὰ ἑνὶ λόγῳ, ὅσ' οἱ θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι, καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες. War somit das Christenthum nicht einmal durch eine eigenthümliche Benennung von dem Judenthum allgemein unterschieden, so begreift man, wie auch die ignatianischen Briefe noch ausdrücklich auf die Anerkennung des specifischen Christennamens dringen, wie ad Magn. c. 10: μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν· ὃς γὰρ ἄλλῳ ὀνόματι καλεῖται πλέον τούτου, οὐκ ἔστι τοῦ θεοῦ. (Vgl. Schwegler N. Z. II, 163 ff.). Nur dasselbe kann auch das Evg. Joh. mit seinem constanten Gebrauch des Namens Ἰουδαῖοι beabsichtigen, und es zeigt sich auch hierin die innige Verwandtschaft der ignatianischen Briefe mit ihm.

1) S. m. clem. Rec. u. Hom. S. 59 ff. 198.

2) In dem den Inhalt des alten petrinischen Kerygma recapitulirenden Abschnitt verlangt Kaiphas Rec. I, 68 von den Aposteln, daß sie vor allem aus dem Gesetz ihre Argumente hernehmen und nur in untergeordneter Weise sich auf die Propheten berufen sollen: respondit, ex lege habendam (disputationem), et post hoc etiam prophetarum addidit mentionem. Jakobus, der gegen ihn auftritt, geht ganz in diesen Vorschlag ein und sucht die Glaubwürdigkeit der Propheten erst durch ihre Uebereinstimmung mit dem Gesetz zu beweisen. Rec. I, 19: Cui Jacobus noster coepit ostendere, quia et prophetae quae dicunt ex lege sumserint et legi consona sint loquuti. Von der ewigen Substanz des mosaischen Gesetzes heißt es Hom. III, 47: ὁ τοῦ θεοῦ νόμος διὰ Μωϋσέως ἑβδομήκοντα σοφοῖς ἀνδράσιν ἀγράφως ἐδόθη. Barnabas beeilt sich, eines jüdischen Festes wegen den Clemens bei seiner ersten Bekanntschaft mit ihm zu verlassen. Rec. I, 10: se diem festum *religionis suae*, qui immineret, omnimodis apud Judaeam celebraturum ibique de reliquo cum suis civibus ac fratribus permansurum. Hom. I, 13: ὡς ἐν ὀλίγαις ἡμέραις σπεύδειν ἔλεγεν εἰς Ἰουδαίαν τῆς κατὰ τὴν θρησκείαν ἑορτῆς χάριν, καὶ τοῦ λοιποῦ τοῖς ἑαυτοῦ ὁμοεθνέσιν συνεῖναι θέλων. Wie läßt sich der directe Widerstreit der johanneischen und

zweiten Jahrhunderts eine solche Uebereinstimmung der Christen mit den Juden, auch in Anerkennung der höchsten schriftlichen Auctorität angenommen: so läßt es sich unmöglich leugnen, daß schon die Ausdrucksweise des Evangelisten, mag man ihn nun für den Apostel selbst oder für einen späteren Schriftsteller halten, nur in antijudaistischem Sinne verstanden werden konnte, und ausdrücklich in dieser bestimmten Absicht gewählt sein muß, wie er denn auch gänzlich in dem antijudaistischen Evangelium des Nikodemus festgehalten ist, in welchem ebenfalls die Juden, als solche, Gegner Jesu sind [1]). Wie so die pseudoclementinische Literatur im directen Gegensatz gegen das johanneische Evangelium die Substanz des Judenthums mit dem Christenthum identificirt: so stimmen dagegen beide in einer sehr beachtenswerthen Weise in der Bezeichnung des außerchristlichen Judenthums überein. In dem Evangelium 5, 45. 46 sagt Jesus zu den Juden: „es ist ein Ankläger gegen euch vorhanden, Moses, auf welchen ihr gehofft habt; denn wenn ihr dem Moses (wirklich) geglaubt hättet, so würdet ihr auch mir geglaubt haben." Das also, was die Juden specifisch von allen anderen unterscheidet, besteht eben in dem *ἐλπίζειν εἰς Μωϋσῆν*, in dem *πιστεύειν Μωϋσῇ*, welches bei ihnen nur deßhalb einen der christlichen Offenbarung feindlichen Charakter annimmt, weil sie die Weissagung des Moses nicht wirklich verstanden haben. In demselben Sinne, als es daher Jünger Jesu giebt, nennen die Juden sich selbst 9, 28 *μαθηταὶ Μωϋσέως*. Nichts anderes ist aber in jener Literatur der Unterschied der gläubigen und der nichtgläubigen Juden, als daß jene Jesu (nicht an Jesum, als Object des Glaubens), diese dem Moses glauben, daß für diese Moses, für jene Jesus der *διδάσκαλος* ist [2]). Wie nach der pseu-

---

der pseudoclementinischen Stellung zum Judenthum schon nach dieser Vergleichung irgendwie verkennen!

1) S. Thilo Cod. apocr. N. T. I, 487 sqq. Man vgl. besonders die Reden der Juden c. 1: *καὶ γὰρ νόμον ἔχομεν ἐν σαββάτῳ μὴ θεραπεῦσαί τινα*, c. 4: *ὁ νόμος ἡμῶν περιέχει* mit oben angeführten johanneischen Stellen.

2) Man vgl. das wichtige Programm der Reden des Petrus in Tyrus Rec. IV, 5. Hom. VIII, 5—7. In den Recognitionen heißt es:

doclementinischen Literatur die adäquate Erkenntniß beider zur Anerkennung der Identität ihrer Lehren führen soll, so führt nach der johanneischen Theologie wenigstens von der einen Seite der wahre Mosaismus durch seinen prophetischen Charakter, durch die so vielfach von den alten Christen in Anspruch genommene Weissagung Deuter. 18, 15, an welche auch Joh. 5, 47 zunächst zu denken ist[1]), zu dem Aufgeben der Gesetzesreligion selbst, zu dem Glauben an Jesus. Denn die Bemerkung, daß Moses selbst von Christo gezeugt habe, kann unmöglich dem eigentlichen mosaischen Gesetz theilweise eine bleibende, höhere Bedeutung zuschreiben. Gesetz und Evangelium treten überall in einen so bestimmten Gegensatz, und jenes wird so ausdrücklich als ein particuläres, nationales, und

---

Sic enim et Hebraeorum populo ex initio datum est, ut diligerent Moysen et crederent verbo ejus. — Est ergo proprii muneris a Deo concessi Hebraeis, ut Moysi credant, gentibus autem, ut Jesum diligant. Wer wirklich durch göttliche Berufung zu einem dieser beiden Lehrer geführt ist, muß dazu kommen, auch dem anderen Glauben zu schenken, so daß beide Wege zuletzt zu einem Ziele führen. Debet autem is, qui ex gentibus est, proprii habere propositi, ut credat et Moysi, et rursus Hebraeus, qui ex deo habet, ut credat Moysi, habere debet et ex proposito suo, ut credat in Jesum, ut unusquisque eorum habens in se aliud divini muneris, aliud propriae industriae, sit ex utroque profectus. Hom. VIII, 5: *Ἑβραῖοι Μωϋσεῖ πιστεύοντες.* — *τὸ Μωϋσεῖ πιστεῦσαι αὐτούς.* c. 6: *Τούτου γὰρ ἕνεκεν ἀπὸ μὲν Ἑβραίων τὸν Μωϋσῆν διδάσκαλον εἰληφότων καλύπτεται ὁ Ἰησοῦς, ὑπὸ δὲ τῶν Ἰησοῦ πεπιστευκότων ὁ Μωϋσῆς ἀποκρύπτεται· μιᾶς γὰρ δι' ἀμφοτέρων διδασκαλίας οὔσης τὸν τούτων τινὰ πεπιστευκότα ὁ θεὸς ἀποδέχεται.* So wenig also das wahre Judenthum und das wahre Christenthum im Widerstreit gedacht werden können, so besteht doch das Unterscheidende der Juden, sofern sie nicht christlich sind, in dem *πεστεύειν Μωϋσεῖ*, in dem Annehmen des Moses als *διδάσκαλος*. Mit Rücksicht auf diese Ansicht stellen auch die ignatianischen Briefe, wie Schwegler N. Z. II, 165 richtig bemerkt hat, Christum als *μόνος διδάσκαλος* der Christen dar. In ächt judaistischer Weise erkennt Nikodemus Evg. 3, 2 Jesum als einen von Gott gesandten *διδάσκαλος* an, wie er selbst ein solcher ist (3, 10).

1) Vgl. über diese Weissagung namentlich Rec. I, 40, auch V, 10. Hom. VII, 53. m. clem. Hom. S. 23. 66. 74.

deßhalb vergängliches bezeichnet, daß wir schon aus diesem Grunde jenes Zeugniß nur auf die vielbesprochene messianische Weissagung beziehen dürfen.

Wenn somit das eigentliche Gesetz, die Grundlage der jüdischen Religion entschieden als eine particuläre, und deßhalb durch den Universalismus des Christenthums aufgehobene Erscheinung dargestellt wird: so stimmt dieses ganz mit der von uns in dem Evangelium aufgedeckten Idee des Demiurgen. In der Betrachtungsweise der Gnostiker war der auf den Demiurgen zurückgeführte göttliche Ursprung des Gesetzes nur der metaphysische Ausdruck für seine unvollkommene und vergängliche Beschaffenheit. Der Valentinianer Ptolemäus stellt die Frage nach der Bedeutung und Beschaffenheit des Gesetzes gleich im Anfang seines bei Epiphanius Haer. XXXIII, 3 sqq. erhaltenen Schreibens an die Flora unter dem Gesichtspunct seines fraglichen und verschieden bestimmten Ursprungs. Als nicht in seiner Natur begründete Ansichten werden einerseits die Annahme seines Ursprungs von dem höchsten Gott, andererseits die Annahme, daß der Teufel selbst sein Urheber sei, angeführt. Aber die letztere Ansicht leitet schon dadurch zu der eigenen des Ptolemäus über, daß nach ihr der Teufel ganz mit dem Demiurgen identificirt wird [1]). Indem der Teufel zugleich der Demiurg ist, stellt diese Ableitung des Gesetzes nur das äußerste Extrem des Antijudaismus dar, und ist nur die auf die höchste Spitze getriebene Behauptung von dem nahen Verwandtschaftsverhältniß des Judengottes und des Teufels. Auch nach der eigenen Meinung des Ptolemäus ist das Gesetz

1) *Οἱ μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς νενομοθετῆσθαι τούτοις* (leg. *τούτον* sc. *τὸν νόμον*) *λέγουσιν· ἕτεροι δὲ τούτοις τὴν ἐναντίαν ὁδὸν τραπέντες, ὑπὸ τοῦ ἀντικειμένου φθοροποιοῦ διαβόλου τεθεῖσθαι τοῦτον ἰσχυρίζονται, ὡς καὶ τὴν τοῦ κόσμου προσάπτουσιν αὐτῷ δημιουργίαν, πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦτον λέγοντες εἶναι.* Es findet sich diese Lehre wirklich bei den Antitakten, welche nach Clem. Al. Str. III, c. 4, p. 439. 440 lehrten, daß einer von den Geschöpfen des guten Gottes das Unkraut unter seine gute Schöpfung gesäet habe. Es ist dieses der Judengott; denn es soll nun Pflicht sein, diesem überall zu widerstreben, und trotz des von ihm verbotenen Ehebruches, gleichwohl die Ehe zu brechen.

deßhalb auf den Weltschöpfer, nicht auf den höchsten Gott zurückzuführen, weil es seiner Beschaffenheit nach unvollkommen ist, so wenig es wegen des in ihm waltenden Charakters der Gerechtigkeit das Werk des Teufels sein kann: *Οὔτε γὰρ ὑπὸ τοῦ τελείου θεοῦ καὶ πατρὸς φαίνεται τοῦτον τεθεῖσθαι — ἀτελῆ τε ὄντα καὶ τοῦ σφετέρου (ὑφ' ἑτέρου?) πληρωθῆναι ἐνδεῆ, ἔχοντά τε προστάξεις ἀνοικείας τῇ τοῦ τοιούτου θεοῦ φύσει τε καὶ γνώμῃ* (c. 3). Die vermittelnde Ansicht des Ptolemäus schreibt daher einem Theil des wirklich vom Demiurgen gegebenen Gesetzes wohl die Bedürftigkeit der Ergänzung und Erfüllung, aber auch die Fähigkeit und Angemessenheit zu derselben zu. Es gilt dieses von demjenigen Theil der Gesetzgebung, der von aller Berührung und Verbindung mit Schlechtem frei ist; diesen hat der Erlöser nicht aufgelöst, sondern erfüllt; *οὐ γὰρ ἦν ἀλλότριος αὐτοῦ ὃν ἐπλήρωσεν, οὐ γὰρ εἶχε τὸ τέλειον.* Es sind die Gesetze des Dekalogs, *οἳ καίπερ καθαρὰν ἔχοντες τὴν νομοθεσίαν, μὴ ἔχοντες δὲ τὸ τέλειον, ἐδέοντο τῆς παρὰ τοῦ σωτῆρος πληρώσεως.* In der ganzen Geschichte der Gnosis hatte die Annahme eines vollkommenen Gottes über dem des A. T. in der Unvollkommenheit der alttestamentlichen Religion, sowohl nach ihrer Gottesvorstellung, als auch nach ihren ethischen Vorschriften, ihren Halt [1]). Die Unterscheidung des christlichen von dem jüdischen Gott war der allgemeine Ausdruck für die absolute Vollkommenheit der christlichen Religion und die Abrogation des Judaismus, und wurde fast die gemeinsame Ueberzeugung Aller, welche sich des Christenthums in seiner vollen Autonomie bewußt geworden waren. Es ist daher schon aus diesem Grunde sehr schwer zu begreifen, wie der Evangelist dieselbe Ansicht

---

1) Man vgl. die Argumentation des Simon als Vertreters gnostischer Systeme in den pseudoclementinischen Schriften, Rec. II, 53. 54. Hom. III, 38 ff. XVI. S. clem. Rec. u. Hom. S. 130 ff. 248 ff. Die ganze von Marcion in seinen Antithesen unternommene Beweisführung drehte sich um die pusillitates, infirmitates, incongruentiae, malignitates, welche in dem AT. und namentlich in dem Pentateuch von Gott ausgesagt waren (s. Tertullian c. M. II, 25. 28).

über die jüdische Religion habe theilen können, ohne zugleich auch jene Voraussetzung über die persönliche Verschiedenheit der beiden Götter angenommen zu haben. Das christliche Alterthum ging überhaupt über die Frage, wie ein Gesetz von demselben Gott gegeben und später aufgehoben sein, wie der absolut vollkommene Gott Urheber einer unvollkommenen, der Ergänzung und Erfüllung bedürftigen Gesetzgebung sein könne, nicht so leicht hinweg. Mit welchen Zugeständnissen müssen die clementinischen Homilien den Ursprung des mosaischen Gesetzes vom höchsten Gott erkaufen! Welche Zusätze und Verfälschungen durch den Teufel muß das ursprünglich mündlich von Moses den Aeltesten überlieferte Gesetz erfahren, um endlich zu dem schriftlich vorliegenden jüdischen Gesetze zu werden [1]! Und macht nicht schon der Apostel Paulus einen objectiven Unterschied zwischen dem göttlichen Ursprung des Gesetzes und der christlichen Offenbarung, wenn er Gal. 3, 19 ff. jenes durch Vermittelung der Engel gegeben sein läßt und daher der durch die unumschränkte Machtvollkommenheit Gottes gegebenen evangelischen Verheißung entgegensetzt? Das Gesetz hat nicht nur überhaupt bloß einen temporären Zweck, eine vergängliche, nicht rein in dem Wesen Gottes gegründete Bedeutung, indem es nur wegen der Uebertretungen der Menschen gegeben ist, sondern es rührt auch nicht in ganz unmittelbarer, allein dem Wesen Gottes angemessener Weise von Gott her, da es durch die Engel (vgl. Hebr. 2, 2. AG. 7, 53), als Mittler zwischen zwei Parteien, Gott und den Menschen, gegeben ist, Gott aber seinem Wesen nach Einer, über ein solches vermittelndes Verfahren erhaben, schlechthin absolut und independent ist [2]. Ich habe bereits die verschiedenen Weisen

1) Vgl. Hom. II, 38. III, 47.

2) Ich muß diese Stelle etwas abweichend von Baur Ap. Paulus S. 583 erklären, welcher dem: ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν, den Sinn beilegt, daß nicht an die absolute, ewige, unveränderliche Einheit Gottes zu denken sei, sondern vielmehr Gott als die eine Seite in einem Partei-Verhältniß dargestellt werde. Die ganze Argumentation des Apostels geht davon aus, daß Gott nicht im Gesetz, wohl aber in der Verheißung vollkommen unumschränkt, aus der absoluten Machtfülle seines Willens, also eben nicht in der Relation zu einer anderen

dargelegt, in welchen man trotz der durch das Christenthum geschehenen Abrogation so vieler gesetzlichen Bestimmungen gleichwohl den Ursprung des Gesetzes von dem höchsten Gott festzuhalten versuchte [1]). Man ließ entweder zu dem göttlichen und bleibenden Kern des Gesetzes durch Gott selbst wegen der Herzenshärtigkeit des jüdischen Volkes solche Bestimmungen hinzugefügt sein, welche eben vermöge dieses ihres Ursprungs nur eine zeitliche Gültigkeit haben konnten (die ἐπείσακτα), oder man führte seine vergänglichen und unvollkommenen Bestandtheile auf menschliche Zusätze zurück (δευτερώσεις). Zu den gegebenen Beweisstellen, aus denen gewiß die weite Verbreitung dieser Ansichten erhellt, kommen noch Stellen des Irenäus hinzu, welche im Wesentlichen die Lehre von den ἐπείσακτα enthalten [2]). Wollte man ohne diese Voraussetzungen die Iden-

---

ihm gegenüberstehenden Partei, Bestimmungen getroffen habe. Gott ist seinem Wesen nach Einer, und deßhalb ist nur das Evangelium ihm angemessen, weil er sich in ihm allein seinem einzigen, souveränen Wesen gemäß gezeigt hat. Der Sache nach will auch die Baur'sche Erklärung dasselbe.

1) Clem. Rec. u. Hom. S. 59 ff.

2) Adv. haer. IV, 12, 1: Seniorum enim ipsorum traditio, quam ex lege observare fingebant, contraria erat legi datae per Moysem. Propter hoc et Esaias (6, 22) ait: Caupones tui miscent vinum aqua, quod austero Dei praecepto miscerent Seniores aquatam traditionem, id est aggredientes adulteram legem et contrariam legi. — Non solum autem per praevaricationem frustrati sunt legem Dei, miscentes vinum aqua, sed et suam legem e contrario statuerunt, quae usque adhuc Pharisaica vocatur, in qua quaedam quidem auferunt, quaedam vero addunt, quaedam autem, quemadmodum volunt, interpretantur, quibus utuntur singulariter magistri eorum, quas traditiones volentes vindicare, legi Dei instituenti eos ad adventum Christi non subjecti esse voluerunt etc. IV, 13, 2: Lex, quippe servis posita, per ea, quae foris erant corporalia, animam erudiebat, velut per *vinculum* attrahens eam ad obedientiam praeceptorum, uti disceret homo servire Deo. — Quo facto (nach der Erscheinung des Erlösers) necesse fuit, auferri quidem vincula servitutis, quibus jam homo assueverat, et *sine vinculis* sequi Deum. IV, 15, 1: Deus primo quidem per *naturalia praecepta*, quae ab initio infixa dedit hominibus, admonens eos, id est per Decalogum, quae

tität des Urhebers beider Religionen festhalten, so bot sich schlechterdings kein anderer Ausweg dar, als der, welchen die Alexandriner einschlugen, und der auch in der Folge der Hauptsache nach zur Anerkennung kam, nämlich die alttestamentliche Gesetzgebung als eine pädagogische Vorbereitung zum Christenthum anzusehen. Ihre allegorische Auslegung konnte die Anstößigkeiten des A. T. beseitigen und den höheren, pneumatischen, durch das Christenthum aufgeschlossenen Gehalt schon in den Bildern des A. T. angedeutet finden, so daß die Differenz beider Testamente mehr ausgeglichen ward. So nimmt der alexandrinische Clemens nicht bloß das mosaische Gesetz gegen seine Ankläger in Schutz [1]); es findet nach ihm eine wesentliche Uebereinstimmung des Gesetzes und des Evangeliums statt [2]). Die Bedeutung des Gesetzes ist durchaus die einer pädagogischen Offenbarung des Logos, welcher in der heidnischen Welt die Philosophie entspricht; die Zeit des Gesetzes ist das Kindesalter des Menschen im Vergleich mit der männlichen

---

si quis non fecerit, non habet salutem, nihil plus ab eis exquisivit. — At ubi conversi sunt in vituli factionem et reversi sunt animis suis in Aegyptum, servi pro liberis concupiscentes esse, aptam concupiscentiae suae acceperunt reliquam servitutem, a Deo quidem non abscindentem, in servitutis autem jugo dominantem eis. Ib. c. 2: Et non solum hoc, sed praecepta quaedam a *Moyse* posita eis propter duritiam illorum, et quod nollent esse subjecti manifestavit Dominus. Nur jenes ursprüngliche, natürliche Gesetz ist daher von dem Erlöser nicht aufgelöst, sondern erfüllt, Dominus naturalia legis, per quae homo justificatur, quae etiam ante legisdationem custodiebant, — non dissolvit, sed extendit et implevit. Auch wenn uns die Annahme von *δευτερώσεις* im Gesetze selbst bei Irenäus nicht so bestimmt entgegentritt, so giebt doch seine Lehre von den Fesseln des mosaischen Gesetzes, von den durch Verehrung des goldenen Kalbes veranlaßten neuen Bestimmungen für die Herzenshärtigkeit der Juden, so genau die alte Lehre von *ἐπείσακτα* im Gesetze wieder, daß zwischen seinen Aeußerungen und Const. Ap. VI, 20. I, 6 die auffallendste Verwandtschaft stattfindet, wie ja auch hier von *δεσμοῖς ἀλύτοις*, von einer *στίβωσις φορτισμοῦ καὶ σκληρότης κλοιοῦ* geredet wird.

1) Str. II, c. 7, p. 373 sqq.

2) Str. III, c. 12, p. 462 *ἀκολουθία τοῦ νόμου πρὸς τὸ εὐαγγέλιον.*

Reife des Evangeliums [1]). Faſt noch mehr tritt die Differenz des Geſetzes und des Evangeliums bei Origenes zurück, der ebenfalls die Identität des göttlichen Urhebers beider Teſtamente gegen die gnoſtiſche Trennung nachdrücklich behauptet (de princ. II, c. 4). Der Unterſchied iſt mehr nur ein gradueller, wie ihn Origenes ſelbſt a. a. O. III, 3, 1 dahin angiebt: „De ipsa vero unius Dei sapientia illud sentimus indicari, quod minus quidem in antiquioribus et veteribus operata sit; *amplius* vero et *manifestius* revelata per Christum est." So gewiß andererſeits auch von ihm die pädagogiſch Geltung und Bedeutung feſtgehalten iſt [2]): ſo ſteht

---

1) Paedag. I, 11: *πάλαι μὲν οὖν διὰ Μωσέως ὁ Λόγος ἐπαιδαγώγει, ἔπειτα καὶ διὰ προφητῶν (προφήτης δὲ καὶ ὁ Μωσῆς)· ὁ γὰρ νόμος παιδαγωγία παίδων ἐστὶ δυσηνίων.* Der auctor principalis des Geſetzes iſt der Logos ſelbſt, Str. I, c. 26, p. 351: *νόμων τε αὖ ἐξηγητὴς οὗτος αὐτὸς, δι' οὗ ὁ νόμος ἐδόθη, ὁ πρῶτος ἐξηγητὴς τῶν θείων προσταγμάτων, ὁ τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐξηγούμενος, υἱὸς μονογενής.* c. 27, p. 353: *ἑνὸς γὰρ κυρίου ἐνέργεια, ὅς ἐστι δύναμις καὶ σοφία τοῦ θεοῦ, ὅ τε νόμος καὶ τὸ εὐαγγέλιον.* II, c. 6, p. 372: *ἐπειδὴ δύο αὗται (αἱ διαθῆκαι) ὀνόματι καὶ χρόνῳ καθ' ἡλικίαν καὶ προκοπὴν οἰκονομικῶς δεδομέναι, δυνάμει μία οὖσαι, ἡ μὲν παλαιὰ, ἡ δὲ καινὴ, διὰ υἱοῦ παρ' ἑνὸς θεοῦ χορηγοῦνται.* Das Geſetz iſt ſeinem Gehalt nach geiſtig, und wenn es gnoſtiſch aufgefaßt wird, ſo löſ't ſich der ſcheinbare Widerſpruch mit dem Evangelium in Harmonie auf. Str. III, c. 12, p. 461: *εἰ δὲ ὁ αὐτὸς νομοθέτης ἅμα καὶ εὐαγγελιστὴς, οὐ μάχεταί ποτε ἑαυτῷ· ζῇ γὰρ ὁ νόμος πνευματικὸς ὢν καὶ γνωστικῶς νοούμενος.* Aber das Geſetz iſt weſentlich die dem Kindesalter der Menſchheit angemeſſene Form der Offenbarung, und fällt daher in dieſelbe Kategorie mit der helleniſchen Philoſophie, als Vorbereitungsſtufe für das Chriſtenthum. Paedag. I, 6, p. 97 mit Beziehung auf 1. Kor. 13, 11: *ἐπεὶ δὲ γέγονα ἀνὴρ, οὐκέτι τὰ τοῦ νηπίου, τουτέστι τὰ τοῦ νόμου, ἀλλὰ τὰ τοῦ ἀνδρὸς φρονῶ, τουτέστι τὰ τοῦ Χριστοῦ.* Str. VI, 5, p. 636: *ὅτι ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν' χορηγός, ὁ καὶ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δωτὴρ τοῖς Ἕλλησιν, δι' ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ' Ἕλλησι δοξάζεται.* Im Uebrigen vgl. Redepenning, Origenes, eine Darſtellung ſeines Lebens und ſeiner Lehre, Th. 1, Bonn 1841, S. 138.

2) Ib. III, 6, 8: Sicut in hac terra lex paedagogus quidam fuit eorum, qui ad Christum ab ipsa perduci deberent, eruditi ab

doch der durch die allegorische Erklärung erkannte wahre Sinn der anstößigsten Gebote schlechterdings in keinem Widerspruch mit dem Evangelium. Alle wahrhaft Gläubigen sind überzeugt, quod neque circumcisio corporaliter intelligi debeat, neque otium sabbati vel sanguinis effusio pecoris, neque quod de his Moysi responsa darentur a Deo, qui utique sensus dubium non est, quod Spiritus sancti virtute omnibus suggeratur[1]).

Wenn man nun fragt, welche von diesen verschiedenen Ansichten in dem Evangelium Johannis angenommen werden müßte, falls es die Identität des alttestamentlichen Gottes mit dem christlichen festgehalten haben sollte, so tritt zunächst die Unmöglichkeit der letzteren Auffassung hervor. Es kann dem Geiste dieses Evangeliums schlechterdings nichts mehr widerstreiten, als die Annahme eines tieferen, verborgenen Sinnes der eigentlich gesetzlichen Bestimmungen über Beschneidung und Festtage zum Grunde liegen solle. Ueberall, wo der Evangelist hierauf eingeht, wird die vollkommene Unangemessenheit dieser Institute angedeutet. Die pädagogische Bedeutung des Gesetzes findet nirgends einen Halt. Wie könnte der Evangelist die Juden überhaupt in ein so feindliches Verhältniß zu dem Christenthum gestellt, diesen Namen zu der allgemeinen und sich von selbst verstehenden Bezeichnung der Gegner Jesu gemacht haben, wenn er nicht gerade das, was das Wesen und unterscheidende Kriterium des Judenthums bildete, die positiven Bestimmungen des mosaischen Gesetzes, in deren unverbrüchlicher Beobachtung es seinen specifischen Vorzug setzte, in ein ebenso negatives Verhältniß zum Christenthum gestellt hätte! Eben deßhalb kann er aber auch nicht in irgend einer Weise die Annahme von δευτερώσεις und ἐπείσακτα im Gesetz sich angenähert haben. So lange das eigentliche Judenthum für sich noch einen solchen bleibenden substanziellen Gehalt hat, wie

---

ea et instituti ut facilius possent post institutionem legis perfectiora quaeque instituta Christi suscipere.

1) Ib. II, 7, 2: Vgl. über die Stellung des Origenes zu der gnostischen Trennung beider Testamente Redepenning, a. a. O. I, 273 f.

ihn diese Ansichten erhalten, ist nicht nur jene Ausdrucksweise, sondern auch die Darstellung des Evangelisten überhaupt schlechthin unerklärlich. Kann aber nach allen Indicien die Stellung des Evangeliums zu dem positiven Gesetz der Juden nur eine so negative gewesen sein, so gebe man einmal an, wie es den Gott des Christenthums zugleich als Urheber des alttestamentlichen Gesetzes gedacht haben kann. Nothwendig muß dieses Gesetz, dessen göttlicher Ursprung allgemein feststand [1]), und selbst von den Gegnern anerkannt wurde, auf ein eigenes, untergeordnetes göttliches Wesen, den Demiurgen, zurückgeführt sein.

Gegen diese Ansicht könnte jedoch aus der Anerkennung, welche andererseits wieder den Patriarchen, dem Gesetzgeber, den Propheten des A. T., seinen messianischen Weissagungen, zu Theil wird, ein Bedenken erhoben werden. Wenn die Ansicht über das Gesetz überhaupt den Mittelpunct der ganzen Vorstellung von dem Wesen der alttestamentlichen Religion bilden muß, so gehört in diese mehr der Identität beider Religionen sich annähernde Seite zunächst die Vorstellung, daß das jüdische Volk in einem näheren Verhältniß zum Logos steht, den Vorzug hat, sein Eigenthum zu sein (1, 11). Judäa ist das Vaterland, die ἰδία πατρίς des persönlich erschienenen Logos (4, 44), und nach seiner feierlichen Versicherung kömmt das Heil von den Juden (4, 22), ist das jüdische Volk der Canal, durch welchen die Welterlösung hindurchgeht. Demgemäß scheint auch dem A. T. eine bleibende Auctorität zugeschrieben zu werden; wenn Jesus 10, 35 in Beziehung auf Ps. 82, 6 sagt: καὶ

---

1) Schon deßhalb ist die Meinung von Reuß a. a. O. S. 36 sehr unwahrscheinlich, daß das Gesetz nicht höher als auf Moses zurückgeführt werde. — Wenn wir in dem N. T. die Vorstellung finden, daß das Gesetz durch Engel gegeben sei, so war die Lehre, daß es von dem Demiurgen seinen Ursprung habe, nur eine weitere Fortbildung auf dieser Grundlage, da, wie wir oben (S. 85 f.) gesehen haben, der Demiurg von den Gnostikern auch als ein Engel dargestellt, ja als solcher ursprünglich aufgefaßt wurde. Sobald das selbständige und von dem Willen des höchsten Gottes unabhängige Wirken eines Engels bei der Gesetzgebung behauptet wurde, so war dieser schon dadurch als ein eigenes göttliches Princip gefaßt.

οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή. Die Art und Weise, in welcher die heilige Schrift des A. T. bleibende Wahrheit und Gültigkeit hat, besteht zwar nicht in dem, was ihr Inhalt an sich ist, sondern nur in ihren prophetischen Andeutungen über Christum und seine Schicksale. Nach der Auferstehung erkennen die Jünger, daß die Tempelreinigung in der Stelle Ps. 69, 10 geweissagt war, und sie glaubten der Schrift und dem Worte, welches Jesus geredet (2, 22). Ebenso sind die Schriftstellen Zach. 9, 9 in dem Einzug Jesu in Jerusalem (12, 15. 16), Ps. 41, 10 nach 13, 18. 17, 12 in dem Verrath des Judas, Ps. 22, 19 nach 19, 24 in der Verlosung des Kleides, die Stellen Ex. 12, 46 und Zach. 12, 10 nach 19, 36. 37 an dem sterbenden Erlöser in Erfüllung gegangen, und die Auferstehung selbst war in der Schrift vorhergesagt (20, 9). In gleicher Weise hat der Prophet Jesajas 53, 1. 6, 10 schon den Unglauben der Juden vorhergesehen (12, 38 ff.). In demselben Gesetz in weiterem Sinne, als Sammlung der heiligen Schriften des A. T. überhaupt, welches schon durch den Ausdruck als ein particulär-jüdisches dargestellt wird (ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν), ist gleichwohl nach 15, 25 der grundlose Haß der Juden gegen Jesum vorhergesagt (Ps. 35, 19. 69, 5). Auch die Mittheilung des Geistes erfolgt nach dem Worte der Schrift (7, 38). Das A. T. enthält also in der That messianische Weissagungen (vgl. 1, 23. 5, 39. 46. 6, 45), und wie Moses von dem Logos gezeugt hat, so haben die bedeutendsten Koryphäen des A. T. sogar seine Herrlichkeit gesehen. Abraham hat nach 8, 56 auf den Tag des Messias nicht bloß gehofft, sondern diesen Tag sogar wirklich gesehen. Und wenn in dem Urtext des A. T. Jesajas die Herrlichkeit Jehova's sieht, so tritt nach 12, 41 der Logos an die Stelle Jehova's; Jesajas hat (c. 6) die Herrlichkeit Christi gesehen und von dieser geredet. Wenn also Christophanien und messianische Weissagungen in dem A. T. angenommen werden, so scheint der Logos an die Spitze der alttestamentlichen Religion zu treten, diese selbst seine erste, vorbereitende Offenbarung zu sein, und somit das Ergebniß unserer obigen Untersuchung umgestoßen zu sein. So würde sich denn für die alttestamentliche Religion überhaupt, zunächst in Beziehung auf ihre heilige Ur-

kunde, das Resultat ergeben, daß sie ihren Zweck wohl gänzlich außer sich, aber doch einen pädagogischen und elenchthischen Zweck gehabt habe [1]).

Es scheinen hier zwei Widersprüche in der Betrachtungsweise der jüdischen Religion vorzuliegen, indem diese einerseits als eine durchaus particuläre und vergängliche Form der Religion erscheint, andererseits doch aber in sofern einen universellen, bleibenden Gehalt hat, als sie den geschichtlichen Eintritt der absoluten Religion geweissagt hat. Ist das Judenthum nur eine so beschränkte Religion, wie man in jener Hinsicht urtheilen muß, so ist dieser Vorzug in der That unerklärlich. Wenn wir aber beide Bestimmungen in einem und demselben Verse zugleich antreffen (15, 25), so berechtigt uns schon dieses zu der Vermuthung, daß Beides in der Vorstellungsweise des Evangelisten nichts Widersprechendes war, und wir haben in den Lehren des christlichen Alterthums den Schlüssel für diese schwierige Vorstellung aufzusuchen. Hier geben nun wieder die gnostischen Systeme einen in jeder Hinsicht genügenden Aufschluß. Obgleich nach ihnen das A. T. seiner Substanz nach die Offenbarung eines untergeordneten göttlichen Wesens enthält, welche sich im Wesentlichen in dem Gesetz concentrirt, so enthält es doch namentlich in seinen prophetischen Bestandtheilen auch höhere Offenbarungen, welche ohne Wissen des Demiurgen von der Mutter Sophia oder von dem höchsten Gott selbst den Propheten eingegeben wurden. So sehr die gesammte Gnosis in allen ihren Gestalten mehr oder weniger darauf ausgeht, die jüdische Religion nach ihrem gesetzlichen Charakter herabzusetzen, so wird doch in denjenigen Formen der Gnosis, welche überhaupt noch einen stetigen Zusammenhang der christlichen mit der jüdischen Religion bestehen lassen, diese Religion desto mehr nach ihrem prophetischen Charakter gewürdigt. Nicht nur schlossen sich auch die Gnostiker überhaupt an das A. T. an, und suchten gerade aus ihm, als dem Wort einer untergeordneten göttlichen Macht, ihre Trennung des Demiurgen und des höchsten Gottes zu recht-

1) Köstlin a. a. O. S. 134.

fertigen[1]); wie überhaupt das A. T. bis etwa zu dem Ende des zweiten Jahrhunderts auch für die Christen die einzige oder höchste Religionsurkunde blieb[2]), so mußte es auch nach ihrer Auslegung schon die verborgenen Geheimnisse ihrer Theosophie enthalten. Es war dieses nach ihrer Ansicht deßhalb möglich, weil außer dem Demiurgen auch höhere göttliche Mächte durch den Mund der heiligen Schriftsteller geredet hatten und namentlich die alttestamentlichen Propheten vorwiegend

---

1) Gerade so, wie das Evang. Joh. aus dem A. T. die höhere Nothwendigkeit der einzelnen Thatsachen der Erlösung rechtfertigt, obgleich es andererseits mit dem Judenthum auch seine Religionsurkunde so degradirt: so machen auch die Gnostiker das Wort des Demiurgen selbst zum Zeugen ihrer höheren Erkenntniß. Vgl. Irenäus I, 3, 6 über die Valentinianer: *καὶ οὐ μόνον ἐκ τῶν εὐαγγελικῶν καὶ τῶν ἀποστολικῶν πειρῶνται τὰς ἀποδείξεις ποιεῖσθαι, παρατρέποντες τὰς ἑρμηνείας καὶ ῥᾳδιουργοῦντες τὰς ἐξηγήσεις, ἀλλὰ καὶ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν, ἅτε πολλῶν παραβολῶν καὶ ἀλληγοριῶν εἰς πολλὰ ἕλκεσθαι δυνάμενον τὸ ἀμφίβολον διὰ τῆς ἐξηγήσεως.* (Ueber die Parabeln in der Schrift vgl. auch Exc. ex Proph. 32.) II, 10, 1: Quoniam enim manifeste nihil dictum est de eo (von dem höchsten Gott), et ipsi testimonium perhibent: quia autem *parabolas*, quae quaeruntur et ipsae, quomodo dictae sint, male ad eum, qui adinventus est ab ipsis, transfigurantes, alium nunc, qui ante numquam quaesitus est, generant, manifestum est. Per hoc enim, quod velint *ambiguas* exsolvere scripturas (ambiguas autem, non quasi ad alterum Deum, sed quasi ad dispositiones Dei), alterum Deum fabricaverunt. Origenes de princ. IV, 8 (Philocal. p. 6 Spencer) sagt von den Gnostikern überhaupt: *ἀπιστῆσαι μὲν ὡς θεοῦ ταῖς γραφαῖς οὐ τετολμήκασι, πιστεύοντες δὲ αὐτὰς εἶναι τοῦ δημιουργοῦ, ᾧ Ἰουδαῖοι λατρεύουσιν, ᾠήθησαν ὡς ἀτελοῦς καὶ οὐκ ἀγαθοῦ τυγχάνοντος τοῦ δημιουργοῦ τὸν σωτῆρα ἐπιδεδημηκέναι, τελειότερον καταγγέλλοντα θεόν.*

2) Man bedenke unter den von Schwegler N. Z. I, 59 f. angeführten Belegen besonders die von Melito von Sardes gesammelten Eklogen, in welchem er dem Onesimus aus dem A. T., und zwar ausschließlich aus ihm, dessen Bestandtheile er sorgfältig in dem heiligen Lande selbst erforscht hat, den gesammten Inhalt des specifisch christlichen Glaubensinhalts (*περὶ τοῦ σωτῆρος καὶ πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν*) darzustellen versuchte, ohne bei der Angabe seiner Nachforschungen auch nur einer alttestamentlichen Schrift irgend zu gedenken (bei Eusebius H. E. IV, 26).

pneumatische Naturen waren, welche der Demiurg, ohne dieses zu ahnen, bevorzugte [1]). Die eigenthümliche Lehre der meisten Gnostiker über die alttestamentliche Prophetie bestand daher darin, daß sie in ihr verschiedenartige Bestandtheile annahmen, die Propheten zum Theil von dem Standpunct des beschränkten Demiurgen und seiner Religion, zum Theil von dem Standpunct der höchsten Erkenntniß reden ließen. Nach dem Bericht des Irenäus (adv. haer. I, 24, 2) scheint der dualistische Saturnin der erste gewesen zu sein, welcher in den Prophetien wenigstens einen ähnlichen Unterschied gemacht hat, die einen auf die weltschöpferischen Engel, die anderen auf den Satan zurückführte. Ausgebildet tritt uns diese Lehre im valentinianischen System entgegen, aber so, daß außer dem Demiurgen nicht sowohl der Teufel, sondern vielmehr die höheren Mächte an den prophetischen Aussprüchen Antheil haben, während Marcion bei seiner völligen Trennung beider Testamente auch die alttestamentlichen Propheten gänzlich von dem

---

1) Vgl. Irenäus I, 7, 3 über die Valentinianer. Die Seelen, welche das pneumatische *σπέρμα* der Achamoth in sich trugen, zeichneten sich vor allen anderen aus und wurden deßhalb von dem Demiurgen geliebt, der den wahren Grund ihrer Auszeichnung nicht kannte, dieselbe seinem eigenen Einfluß zuschrieb: *διὸ καὶ εἰς προφήτας, φασὶν, ἔτασσεν αὐτοὺς καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεῖς, καὶ πολλὰ ὑπὸ τοῦ σπέρματος τούτου εἰρῆσθαι διὰ τῶν προφητῶν ἐξηγοῦνται, ἅτε ὑψηλοτέρας φύσεως ὑπαρχούσας* (nach der lat. Uebersetzung ist *ὑπάρχοντος* zu lesen). *πολλὰ δὲ καὶ τὴν μητέρα περὶ τῶν ἀνωτέρω εἰρηκέναι λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ διὰ τούτου καὶ τῶν ὑπὸ τούτου γενομένων ψυχῶν· καὶ λοιπὸν τέμνουσι τὰς προφητείας, τὸ μέν τι ἀπὸ τῆς μητρὸς εἰρῆσθαι θέλοντες, τὸ δέ τι ἀπὸ τοῦ σπέρματος, τὸ δέ τι ἀπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρηκέναι, τὸ δέ τι ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ, ἀλλὰ καὶ τὸν Ἰησοῦν ὡσαύτως τὸ μέν τι ἀπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρηκέναι, τὸ δέ τι ἀπὸ τῆς μητρὸς, τὸ δέ τι ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ.* (Ueber den Charakter der Aussprüche Jesu vgl. auch III, 2, 2.) Daß die Valentinianer den alttestamentlichen Proheten wirklich einen Antheil an dem Pneumatischen zuschrieben, wird auch durch Exc. ex scr. Theod. §. 24 bestätigt: *λέγουσιν οἱ Οὐαλεντινιανοί, ὅτι ὁ καθ' εἷς τῶν προφητῶν ἔσχεν πνεῦμα ἐξαίρετον εἰς διακονίαν, τοῦτο ἐπὶ πάντας τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἐξεχύθη.* Exc. ex Proph. §. 23: *ὥσπερ διὰ τοῦ σώματος ὁ σωτὴρ ἐλάλει καὶ ἰᾶτο, οὕτως καὶ πρότερον μὲν διὰ τῶν προφητῶν.*

Bewußtsein des Höheren ausschloß [1]). Dem eigentlichen Gesetze konnte nur in sofern eine wirkliche Hinweisung auf das Christenthum beigelegt werden, als es auch einen typischen Bestandtheil enthält, als es auch zum Theil Typen und Symbole der höchsten Religion darstellt [2]). Bei einer solchen Ansicht über verschiedene göttliche, in der Schrift wirksame Mächte erklärt sich auch die Bedeutung des bei den Gnostikern beliebten evangelischen Ausspruches: γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι [3]).

Wenn man im Zusammenhang dieser gnostischen Ansichten das johanneische Evangelium betrachtet, so begreift man, wie es einerseits das jüdische Gesetz so herabsetzen und doch auch wieder das Christenthum an das A. T. anknüpfen, seine prophetischen Elemente hervorheben und unter den höheren Einfluß des Logos stellen kann. Denn es versteht sich nach der eigenthümlichen metaphysischen Grundlage, welche der Evangelist festhält, ohne Weiteres von selbst, daß der höhere Einfluß auf die Propheten hier auf den Logos zurückgeführt werden mußte. Nach der allgemeinen gnostischen Grundanschauung konnte das

---

1) Man vgl. die Stellen des Irenäus II, 35, 2: Et reliqui autem, qui falso nomine Gnostici dicuntur, qui prophetas ex *diversis Diis* prophetias fecisse dicunt. Dagegen die Lehre des Marcion IV, 34, 1: Dicemus autem adversus omnes haereticos, et primo quidem adversus eos, qui sunt a Marcione et adversus eos, qui sunt similes illis, ab altero Deo dicentes esse prophetas. Die Lehre der Valentinianer IV, 35, 1: Adversus eos, qui sunt a Valentino et reliquos falsi nominis Gnosticos, qui aliquando quidem a summitate quaedam eorum, quae sunt in scripturis posita, dicta dicunt propter semen quod est inde, aliquando vero a medietate propter matrem Prunicam audacem, multa vero a mundi fabricatore, a quo et missi sunt prophetae. V, 26, 2: Non consentiunt, ab eo patre praemissos prophetas, a quo et Dominus venerit, sed asseverant ex differentibus virtutibus factas esse prophetias.

2) Der dritte Bestandtheil des von dem Demiurgen gegebenen Gesetzes ist nach Ptolemäus bei Epiphanius H. XXXIII, 5 der typische und symbolische.

3) Vgl. über diesen Ausspruch Cotelier zu Hom. II, 51, Heinichen zu Euf. K. G. VII, 7, Credner Beitr. zur Einl. in d. bibl. Schriften I, 327, m. clem. Rec. u. Hom. S. 199.

Ineinandersein dieser doppelten Inspiration, von dem Logos und von dem Demiurgen, so gedacht werden, daß jene ohne das Wissen des Letzteren geschah und auch vor dem Geiste der ihm Angehörigen verborgen bleiben mußte. Wie genügend erklärt sich die Auszeichnung des Abraham, des Moses (als Prophet) und des Jesajas, wenn man eben sie nach der valentinianischen Lehre als pneumatische Naturen vorstellt, die, obgleich im Dienste des Demiurgen, doch ihrem Bewußtsein nach über seine Religion erhaben sind, die Herrlichkeit des Logos zu sehen vermögen, und unter der Hülle des jüdischen Particularismus bereits weissagend auf sie hinweisen! Es ist natürlich und geht aus den angeführten im Christenthum erfüllten Stellen des A. T. hervor, daß nicht alle Weissagungen mit vollem Bewußtsein geschehen sein können. Es läßt sich also z. B. denken, daß Moses von dem nach ihm zu erwartenden Propheten nicht mit dem wirklichen Bewußtsein über den Gehalt dieser seiner Worte weissagte. Hierfür darf vielleicht eine Stelle angezogen werden, welche eine solche unbewußte Prophetie, eine solche über das Bewußtsein des Redenden transcendirende Bedeutung des Wortes an das Amt des Hohenpriesters knüpft. Was Kaiphas über die Nothwendigkeit, Jesum hinzurichten, 11, 49 äußert, hat er nach der ausdrücklichen Erklärung des Evangelisten (V. 50) nicht ἀφ' ἑαυτοῦ, sondern als fungirender Hoherpriester prophetisch geredet [1]). Ferner erklärt es sich aus derselben Grundanschauung, wie gerade das jüdische Volk in einer vorzüglichen Weise das Eigenthum des Logos genannt werden kann, da ja seine Religion, wie groß auch ihre Differenz von der christlichen sein mag, immer das einzige Vehikel höherer

1) Ueber diese Weissagung vgl. Ensfelder in einem kleinen Aufsatz: Die Weissagung des Hohenpriesters Kaiphas, Theol. Jahrb. 1842, H. 4, S. 792 f., der jedoch den Grund dieser Vorstellung nur „in der individuellen Beschaffenheit der Seele dieses Jüngers Jesu und in der Gewohnheit aller apostolischen Schriftsteller, bei allen Erscheinungen, welche in dem Reiche Christi vorkommen, auf die Aussprüche der alten Propheten, welche darauf Bezug hatten, zurückzublicken" suchen will. Allein es handelt sich hier ganz bestimmt um die Doppelsinnigkeit eines prophetischen Ausspruches, der auch keineswegs bloß aus alttestamentlichen Reminiscenzen erklärt werden darf.

Offenbarungen in der vorchristlichen Zeit war. Unter der Hülle der ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen war schon die höchste Offenbarung andeutungsweise enthalten; wie die valentinianische Achamoth ohne das Wissen des Demiurgen einen pneumatischen Keim in die von ihm erschaffenen Seelen legte, so ist nach der Anschauung des Evangelisten auch der Keim der pneumatischen Religion in dem ihm nach Geist und Charakter wesentlich fremden Judenthum verborgen. Dieser findet sich in dem Judenthum ohne sein Wissen, ja im Widerspruch mit seinem Wesen und ohne innere Verwandtschaft mit ihm. Das Judenthum ist der Canal, durch welchen daher auch das Werk der Erlösung hindurchgeht, es ist sein Vorzug, daß das Heil aus den Juden kömmt; aber es steht nichts desto weniger zu der Erlösung in dem äußerlichsten Verhältniß, wie der Canal zu dem sich durch ihn hindurch bewegenden Wasser. Es ist ganz dasselbe Verhältniß, wie nach den Valentinianern der durch himmlische Oekonomie gewirkte Leib Christi wohl durch, aber nicht aus der Jungfrau geboren wurde (per virginem, non ex virgine, Tertull. de carne Chr. c. 20). Wie sich uns in dieser Hinsicht die scheinbaren Widersprüche des johanneischen Lehrbegriffs vollkommen aufheben, wenn wir uns in den Gedankenkreis des bedeutendsten gnostischen Systems hinein versetzen: so wird es auch aus derselben Vorstellungsweise erklärlich, daß das johanneische Evangelium trotz seiner Auffassung des Christenthums als einer schlechthin autonomischen Religion doch so gerne an das A. T. anknüpfen und bedeutende Thatsachen der evangelischen Geschichte als Erfüllungen alttestamentlicher Weissagungen darstellen kann. Ganz ebenso knüpften auch die valentinianischen Gnostiker gerne an das A. T. an und suchten aus der ältesten Religionsurkunde die Hauptbestimmungen ihres eigenen Systems nachzuweisen, mochten sie in ihm nun dunkle und unbewußte Typen und Symbole der höheren Weltordnung oder gar schon vereinzelte Stimmen eines ächt pneumatischen, aus den Keimen der Mutter entwickelten Bewußtseins vernehmen. So mußte auch für den pneumatischen Evangelisten die Betrachtung des A. T. unter einem höheren, dem gemeinen Blick unmöglichen Gesichtspunct einen so hohen Reiz darbieten. Auch die typische Auffassung gesetzlicher Be-

stimmungen hat in dem johanneischen Evangelium ihren Halt, wenn die von Moses in der Wüste erhöhte Schlange (Num. 21, 8. 9. Joh. 3, 14), eine Bestimmung über das Paschalamm (Ex. 12, 46. Joh. 19, 36), ihm als Typen für die Todesart des Erlösers erscheinen. Man darf hierbei nicht an die allegorische Auslegung im Allgemeinen, sondern nur an die specifisch gnostische Allegorie denken, welche die Differenz des buchstäblichen und des höheren Sinnes auf die objective Verschiedenheit der auch in der Schrift sich durchkreuzenden göttlichen Mächte zurückführte. So schließt sich dem pneumatischen Bewußtsein des Christenthums ein ganz neues Verständniß der heiligen Schrift des A. T. auf. Der Jude glaubt in ihr, so wie sie zunächst und nach dem buchstäblichen Sinne verstanden werden muß und nach dem Plane ihres speciellen göttlichen Urhebers, des Demiurgen, auch verstanden sein will, die höchste Offenbarung, die vollkommene Quelle seiner Seligkeit zu besitzen. Nur dem geweihten Auge des pneumatischen Christen entgeht weder die Vergänglichkeit und Unvollkommenheit ihrer Bestimmungen, wie andererseits ihm allein offenbar sein kann, was von Höherem in sie hineingelegt ist, was den Wiederschein der ewigen Wahrheit an ihrer vergänglichen Gestalt bildet. Nur für ihn muß sich daher das A. T. zu einem Zeugniß für den fleischgewordenen Logos wandeln, wie ja auch schon in einzelnen Geistesmenschen des A. T. die bewußte Erkenntniß des Höchsten aufgegangen ist. Diese ganze doppelseitige Stellung zu dem A. T. kann nicht bestimmter ausgesprochen sein, als in den Worten Jesu 5, 39: „Forschet in der Schrift; denn ihr wähnet in ihr das ewige Leben zu haben, und sie ist es, die von mir zeugt." Es ist unmöglich zu verkennen, daß schon durch das δοκεῖτε die jüdische Meinung, in ihren Religionsbüchern die absolute Wahrheit, das ewige Leben zu besitzen, als eine unwahre dargestellt wird; und doch kann die Schrift zugleich das Zeugniß für den Logos enthalten[1]).

---

1) Man hat dem δοκεῖτε die Bedeutung des grundlosen Meinens nehmen wollen, wie man den δοκοῦντες εἶναί τι, στῦλοι εἶναι Gal. 2 eine üble Nebenbedeutung zu nehmen versucht hat. So meint Lücke Comm. II, 87, es liege in dem δοκεῖτε nicht irgendwie ein Tadel,

Es bleibt nur noch die entgegengesetzte Seite, die Wirksamkeit des Teufels im Judenthum übrig. Einen Antheil des Teufels an der alttestamentlichen Religion, als Urheber der Verfälschungen im A. T. selbst und des Irrthümlichen in der jüdischen Religion, finden wir auch sonst in Schriften des zweiten christlichen Jahrhunderts. Schon nach dem Briefe des Barnabas hat ein böser Engel die Juden verblendet, den geistigen, pneumatischen Sinn der Schrift fleischlich und sinnlich aufzufassen, die geistige Beschneidung als eine fleischliche zu verstehen [1]). Außer den oben (S. 198, Anm. 1) erwähnten Antitakten, welche das Gesetz geradezu auf ein böses Wesen zurückführen, lassen die pseudoclementinischen Homilien die falschen und Gottes Unwürdiges enthaltenden Stellen der Schrift durch den Teufel in der Absicht eingefügt sein, um die Gottesliebe der Menschen auf die Probe zu stellen [2]). Nach Apelles rühren diese geradezu falschen und unwürdigen Schriftstellen von dem bösen Feuerdämon, dem angelus igneus, her [3]). Es mag zweifelhaft bleiben müs-

---

sondern nur der Gegensatz zwischen Meinung und Wirklichkeit. Allein nicht nur verliert die antithetische Rede bei dieser Erklärung gänzlich ihren Nachdruck; sondern es hat δοκεῖν, auch wo es sonst in dem Evangelium vorkömmt, nur jene Bedeutung, vgl. 11, 13. 13, 29. 16, 2. Wie unerträglich matt würde die Rede Jesu ohne diesen Gegensatz der vulgären, beschränkten und der höheren Betrachtungsweise sein! Ueberdies sagt ja Jesus unmittelbar darauf, daß nur bei ihm selbst das ewige Leben zu suchen ist: „und ihr wollet nicht zu mir kommen, damit ihr das Leben habet." Wie kann also die Meinung der Juden nach dem Sinne Jesu noch Wahrheit haben!

1) c. 9: περιτομὴν γὰρ εἴρηκεν οὐ σαρκὸς γενηθῆναι· ἀλλὰ παρέβησαν, ὅτι ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφισεν αὐτούς. Ihnen ist daher der wahre Sinn der Schrift, der sich dem christlichen Bewußtsein aufgeschlossen hat, dunkel und verborgen, καὶ διὰ τοῦτο οὕτω γενόμενα ἡμῖν μέν ἐστι φανερὰ, ἐκείνοις δὲ σκοτεινά, ὅτι οὐκ ἤκουσαν τῆς φωνῆς τοῦ κυρίου.

2) Hom. II, 38. III, 5.

3) S. Rhodon bei Eusebius K. G. V, 13: τὰς δὲ προφητείας ἐξ ἀντικειμένου λέγει πνεύματος. Eusebius sagt von ihm: μυρία κατὰ τοῦ Μωϋσέως ἠσέβησε νόμου, διὰ πλειόνων συγγραμμάτων τοὺς θείους βλασφημίσας λόγους. Der Anhang zu Tertullian de praescr. c. 51: habet praeterea suos libros, quos inscripsit syllogismorum, in quibus probare vult, quod omnia quaecunque Moyses de

sen, ob auch der Evangelist in dem A. T. geradezu solche Stellen angenommen habe, welche von dem Teufel selbst herrühren, wie ja der Teufel als der nächste Vater der Juden dargestellt wird. Aus jenen Belegen geht jedenfalls hervor, daß die Lehre von einem Antheil des Teufels an der jüdischen Religion, auch wenn die Schrift selbst ausgeschlossen wurde, in den Gedankenkreisen des durch die Gnosis berührten zweiten Jahrhunderts Anhalt hat. Wenn wir uns in den Mittelpunct der johanneischen Anschauung versetzen, nach welcher das dämonische, diabolische Wesen eben in dem bewußten Widerstreben gegen die göttliche höhere Wahrheit besteht: so müssen wir uns die Thätigkeit des Teufels im Verhältniß zu der Wirksamkeit des Demiurgen und des Logos als eine solche denken, welche keineswegs, wie die des Demiurgen, in der Unwissenheit über das Höhere befangen ist, sondern bei wirklicher Erkenntniß ihm wissentlich entgegenwirkt. Das wird sich uns gerade als der dämonische Charakter der jüdischen Opposition gegen Christus erweisen, weßhalb gerade der Teufel als ihr Urheber dargestellt werden konnte, daß sie absichtlich und gegen die bessere Erkenntniß dem Göttlichen entgegentritt. Es braucht kaum erinnert zu werden, daß in dieser Weise auch in der alttestamentlichen Geschichte, wie in der Verfolgung der Propheten, ein weites Feld für das Wirken des Teufels sich darbieten konnte.

Unsere Ansicht über die Stellung des Evangelisten zum A. T. entfernt diesen so sehr von der Anschauungsweise der rechtgläubigen Kirchenlehrer des 2. Jahrhunderts, daß wir noth-

---

Deo scripserit, vera non sint, sed falsa sint. Es ist beachtenswerth, daß auch Apelles außer dem Wort des Demiurgen und des Teufels im A. T. auch solche Aussprüche angenommen haben muß, welche wirklich von dem Erlöser herrühren. Wenigstens geht dieses aus der ergänzenden Angabe des Epiphanius Haer. XLIV, 2 hervor, wonach der Erlöser auch gelehrt haben soll, *ἐν ποίᾳ γραφῇ ποιά ἐστι τὰ φύσει ἐξ αὐτοῦ λεγόμενα καὶ ποῖά ἐστι τὰ ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ· οὕτως γάρ, φησίν, ἔφη ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, Γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται. χρῶ γάρ, φησίν, ἀπὸ πάσης γραφῆς ἀναλέγων τὰ χρήσιμα.* Hier haben wir also ein evidentes Beispiel für den gnostischen Schriftgebrauch, trotz ihrer Annahme, daß der beschränkte Demiurg der auctor principalis der Schrift sei.

wendig vergleichungsweise auch auf Justin eingehen müssen, bei welchem sich so vieles Verwandtes zu finden scheint. Justin führt die Theophanien im A. T. auf den Logos zurück und betrachtet diesen zum großen Theil als den Urheber der alttestamentlichen Propheten. Gerade jene Theophanien des A. T. bilden in dem Dialog mit Tryphon ein Hauptargument für die Annahme des Logos als einer besonderen göttlichen Hypostase; denn unmöglich können sie sich auf den höchsten Gott selbst beziehen. C. 127: *Ὁ γὰρ ἄῤῥητος πατὴρ καὶ κύριος τῶν πάντων οὔτε ποι ἀφῖκται οὔτε περιπατεῖ οὔτε καθεύδει οὔτε ἀνίσταται, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ, ὅπου ποτέ, μένει, ὀξὺ ὁρῶν καὶ ὀξὺ ἀκούων, οὐκ ὀφθαλμοῖς οὐδὲ ὠσίν, ἀλλὰ δυνάμει ἀλέκτῳ, καὶ πάντα ἐφορᾷ καὶ πάντα γινώσκει καὶ οὐδεὶς ἡμῶν λέληθεν αὐτόν.* Es war daher in der That der Logos, wenn Gott dem Abraham und anderen Frommen des A. T. erschien (c. 56)[1]. Ebenso sind die Propheten durch den Logos inspirirt, und die Darstellung des Justin Apol. maj. c. 36 scheint durch die verschiedenen Personen, welche das Subject der prophetischen Aussprüche bilden, ebenfalls an die gnostische Ansicht über die verschiedenen in ihnen redenden göttlichen Mächte zu erinnern. Die Propheten haben nicht von sich selbst geredet, *ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου· ποτὲ μὲν γὰρ ὡς προαγγελτικῶς τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι λέγει, ποτὲ δὲ ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ δεσπότου πάντων καὶ πατρὸς θεοῦ φθέγγεται, ποτὲ δὲ ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ, ποτὲ δὲ ὡς ἀπὸ προσώπου λαῶν ἀποκρινομένων τῷ κυρίῳ ἢ τῷ πατρὶ αὐτοῦ.* Die Redeweise der Schrift in ihren prophetischen Bestandtheilen ist also ächt dramatisch, und der Logos ist der eine auctor principalis aller ihrer Offenbarungen, *ὅποῖον καὶ ἐπὶ τῶν παρ' ὑμῖν συγγραφέων ἰδεῖν ἐστιν, ἕνα μὲν τὸν τὰ πάντα συγγράφοντα ὄντα, πρόσωπα δὲ τὰ διαλεγόμενα παραφέροντα.*

---

1) Ebenso hält Tertullion diese Theophanien dem einen persönlichen Logos leugnenden Patripassianer Praxeas entgegen, adv. Prax. c. 14: Jam ergo alius erit, qui videbatur, quia non potest idem invisibilis definiri, qui videbatur.

Wenn so die alttestamentliche Religion bei Justin ganz zur Religion des Logos geworden ist, der das göttliche Subject der vorchristlichen Offenbarung bildet: so könnte man versucht sein, auch dem Evangelisten im Wesentlichen dieselbe Ansicht über die vorchristliche Religion zuzuschreiben. Allein Justin entfernt sich schon durch sein Festhalten an der Substanz des Gesetzes, durch seine Unterscheidung eines ewigen und nur temporärer Bestandtheile des Gesetzes [1]) so wesentlich von dem johanneischen Lehrbegriff, in welchem diese Unterscheidung schlechterdings nicht statthaft ist. Und, was freilich zu wenig beachtet ist, seine Ansicht von dem Logos als Urheber der alttestamentlichen Offenbarung schließt die johanneische geradezu aus. In der sehr wichtigen Stelle der größeren Apologie c. 63, p. 96 sucht er den evangelischen Ausspruch Matth. 11, 27, daß Niemand den Vater erkannt habe als der Sohn u. s. w., so zu rechtfertigen. Die Juden täuschten sich, indem sie den Sohn Gottes, den Logos, der zu Moses geredet hatte, für den Vater des Alls selbst hielten [2]). Auch Justin unterscheidet daher das Subject der alttestamentlichen Offenbarung von dem höchsten Gott, und dieselbe Täuschung, welche die Gnostiker dem Demiurgen und seinen Verehrern zuschrieben, als sei dieser selbst der höchste Gott, fällt hier lediglich auf Seiten der Juden, welche deßhalb irren, weil sie den Logos, ein untergeordnetes göttliches Wesen, für den höchsten Gott selbst halten. Es kann diese Stelle einerseits nur die weite Verbreitung jener Unterscheidung in dem christlichen Alterthum bestätigen, auf welcher der gesammte Gnosticismus beruht, andererseits aber auch nur die große Kluft zwischen der justinischen und der johanneischen Theologie darlegen. Es kann der johanneischen Theologie nichts mehr wider-

---

1) Dial. c. Tr. c. 67, p. 292, f. clem. Rec. und Hom. S. 61.

2) *Ἰουδαῖοι οὖν ἡγησάμενοι ἀεὶ τὸν πατέρα τῶν ὅλων λελαληκέναι τῷ Μωσεῖ, τοῦ λαλήσαντος αὐτῷ ὄντος υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἄγγελος καὶ ἀπόστολος κέκληται, δικαίως ἐλέγχονται καὶ διὰ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος καὶ δι' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ, ὡς οὔτε τὸν πατέρα οὔτε τὸν υἱὸν ἔγνωσαν· οἱ γὰρ τὸν υἱὸν πατέρα φάσκοντες εἶναι ἐλέγχονται μήτε τὸν πατέρα ἐπιστάμενοι, μήθ' ὅτι ἐστὶν υἱὸς τῷ πατρὶ τῶν ὅλων γινώσκοντες.*

streiten, als den Logos als das eigentliche Subject der alttestamentlichen Offenbarung, als den Urheber des Gesetzes, auch nur nach einem ächten, unverfälschten Kerne, zu denken, ihn an die Stelle des Judengottes zu setzen, die Erkenntniß des Logos von der des höchsten Gottes nur zu trennen. Die Worte: „das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden" leugnen nach jeder unbefangenen Erklärung so ausdrücklich jeden Zusammenhang der gesetzlichen Religion mit dem Logos, schließen diesen so bestimmt von jedem Antheil an der Gesetzgebung aus, stellen einen so schroffen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium dar, daß schon aus dieser Vergleichung die Vermuthung berechtigt wäre, daß das joh. Evangelium den Ursprung des Judenthums in gnostischer Weise auf den Demiurgen zurückgeführt habe. Wie könnte sonst von Abraham und Jesaias als etwas Auszeichnendes erwähnt werden, daß sie die Herrlichkeit des Logos gesehen haben, wenn nach der johanneischen Vorstellung der Logos selbst in allen Theophanien des A. T. erschienen, das allgemeine Subject seiner Offenbarungen gewesen wäre! Auch unsere obige Erklärung von 8, 54 kann durch diese Vergleichung nur an Wahrscheinlichkeit gewinnen, da auch Justin die Unwissenheit der Juden über den wahren Gott auf ein in einer wirklichen Verwechselung verschiedener göttlicher Mächte bestehendes Mißverständniß zurückführt. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Gnostiker als das Subject der Theophanien im Allgemeinen den Demiurgen betrachteten [1]), nur bei einzelnen pneumatischen

1) Es ist dieses die von Irenäus adv. haer. IV, 20, 5 verworfene Ansicht, daß nicht der Logos die Propheten inspirirt habe (c. 4), sondern der von den Propheten gesehene Gott überhaupt ein von dem höchsten ganz verschiedener sei. Quidam dicunt, invisibili patre omnium existente, *alterum* esse, qui a prophetis videretur. Aus dem Zusammenhang des Vorhergehenden erhellt, daß dieser Andere nicht der Logos sein kann. Gerade dieses, daß Gott im A. T in beschränkter Weise erschienen sei, benutzte Marcion um die Beschränktheit des Judengottes überhaupt zu begründen, s. Tertullian c. M. II, 25 ff. (vgl. auch c. Prax. c. 16). Die Propheten, welche er durchaus verwarf, waren nach ihm natürlich wirklich von dem beschränkten Gott des A. T. inspirirt und können daher auch nur diesen in ihren Gesichten erblickt haben.

Propheten ausnahmsweise auch höhere Gesichte annehmen konnten, und keine andere als diese Vorstellung, nicht etwa die justinische, haben wir auch bei dem Evangelium Johannis vorauszusetzen.

Die jüdische Religion ist daher nach dem johanneischen Lehrbegriff zwar ihrer Substanz nach die Religion des beschränkten Demiurgen, und als solche dem Wesen des Christenthums fremd. Es geht dieses neutrale Verhältniß auch zu einem positiv feindlichen, zu einem absichtlichen Widerstreben gegen das Göttliche bei besserer Erkenntniß fort, und diese Seite ist objectiv in dem Teufel dargestellt, welcher der Sohn des Demiurgen selbst ist. Andererseits war aber auch der Logos ohne das Wissen des Demiurgen in ihr thätig und hat die Keime und Anknüpfungspuncte der höchsten Religion in ihr verborgen. Alle drei Principien, des Psychischen, Hylischen und Pneumatischen, durchkreuzen sich in der alttestamentlichen Religion, deren Anhänger selbst aus Menschen aller dieser Geschlechter, aber mit Uebergewicht der Psychiker, bestanden. Sie enthält daher in sich selbst die größesten Widersprüche und den Keim des Unterganges. Indem das Pneumatische selbständig hervortritt, muß die neutrale Einheit, in welcher die Gegensätze verborgen waren, sich auflösen, das Psychische auf die eine oder die andere entschiedene Seite gezogen werden, der erklärte Kampf des guten und bösen Princips beginnen, durch welchen die Krisis, die entschiedene Sonderung des nicht innerlich Verwandten und Zusammengehörigen, vollzogen, und eben damit die vollkommene Auflösung der gesetzlichen Religion herbeigeführt wird. So erhaben das Bewußtsein des Evangelisten über den Standpunct des Judaismus ist, so muß doch auch er dem Judenthum die hohe weltgeschichtliche Bedeutung zuerkennen, und nur darin kann nach ihm sein Vorzug vor dem Heidenthum gesetzt werden, daß es allein der Boden ist, in welchem alle allgemeinen Principien, alle höchsten Mächte recht eigentlich zu Hause sind, und auf welchem daher auch allein die Entscheidung erfolgen, das Erlösungswerk vollbracht werden kann[1]).

1) Es erhellt von selbst aus der gegebenen Darstellung, daß das Evangelium auch hier den Uebergang der valentinianischen zur marcioniti-

schen Gnosis, zu der völligen Lostrennung des Christenthums von dem Judenthum, und zur entschiedensten Entgegensetzung beider darstellt. Marcion kannte in dem A. T. schlechterdings gar keine Anknüpfungspuncte für das Christenthum, nicht einmal in den Propheten, während in dem valentinianischen System zwischen beiden Religionen die für den gnostischen Standpunct größtmögliche Continuität festgehalten wurde. Das Evangelium Johannis nimmt in Betreff der gesetzlichen Seite, aber noch nicht in Betreff der prophetischen, schon ganz den marcionitischen Standpunct ein. Auch hierin findet zwischen den ignatianischen Briefen und dem johanneischen Evangelium die auffallendste Verwandtschaft statt, indem auch jene Briefe an der alttestamentlichen Religion ihre gesetzlichen Bestandtheile ebenso tief herabsetzen, wie die prophetischen erheben. Vgl. ad Magn. c. 8: *εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ νόμον, Ἰουδαϊσμόν* (Es muß unentschieden bleiben, welches von beiden Wörtern Glosse ist; nach der gewöhnlichen Meinung *νόμον* (?), nach Vossius *Ἰουδ.*) *ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι· οἱ γὰρ θειότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν.* Ja, die Propheten sind sogar, weil sie den Logos bekannten, verfolgt; sie stellen also, ganz wie im Ev. Joh., schon ein Christenthum innerhalb des Judenthums dar. Ebenso wird ad Smyrn. c. 7 geboten, *προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται, καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται.* In dem Briefe an die Philadelphier c. 5 wird der Ermahnung, sich an das Evangelium und die Apostel zu halten, hinzugefügt: *καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι καὶ εἰς αὐτὸν (Χριστὸν) ἐλπίζειν καὶ αὐτὸν ἀναμένειν.* Nichts desto weniger leugnet die Stelle ad Philad. c. 8 nach der richtigen Erklärung des *ἀρχαίοις* von Eichhorn Einl. in d. N. T. IV, 12 ff. Schliemann Clementinen S. 440, Schwegler Nachap. Zeit II, 166 geradezu die höchste und bleibende Auctorität des A. T. überhaupt. Es kann keinen besseren Beleg für unsere Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs geben. Ebenso kann auch an das paulinisirende Kerygma des Petrus erinnert werden, welches ebenfalls den Juden die Erkenntniß des höchsten Gottes abspricht, und gegen die Beobachtung des jüdischen Gesetzes eifert (Clem. Al. Str. VI, c. 5, p. 635 f.), aber dafür in den Propheten die Thatsachen der Erlösung wirklich geweissagt findet und aus ihnen alle seine Behauptungen zu beweisen versucht (ib. VI, c. 15, p. 678). Die Worte: *καὶ οὐδὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν*, beziehen sich also wirklich, im Gegensatz gegen die auf dem Gesetz fußende judaistische Literatur gleichen Namens, auf die Propheten. (S. im Uebrigen m. clem. Rec. und Hom. S. 315 ff.). Der Brief an den Diognet dagegen scheint schon den Zusammenhang der alttestamentlichen Prophetie ganz aufgegeben zu haben, wenn c. 8 davon die Rede ist, daß Gott den Rathschluß der Erlösung nur dem Sohne mitge-

theilt habe; weil dieſer alſo bis zur Erſcheinung des Logos geheim und unbekannt war, ſo konnte Gott das menſchliche Geſchlecht ganz zu vernachläſſigen ſcheinen. Schwerlich hätte der Verf. ſich ſo ausdrücken können, wenn nach ſeiner Anſicht ſchon die Propheten des A. T. die Erſcheinung Chriſti geweiſſagt hätten. Es findet ſich daher in dieſem Briefe überhaupt kein Citat aus dem A. T., auch nicht c. 9. aus Jeſ. 53, 4 oder 11. — Die Excerpte aus den Schriften des Theodotus haben alſo das Verſtändniß der Vorſtellung des Evangeliſten erhalten, wenn ſie §. 19 zu Joh. 1, 14 bemerken: *καὶ πάλιν σὰρξ ἐγένετο, διὰ προφητῶν ἐνεργήσας.*

Dritter Abschnitt.

Die Aufhebung des Gegensatzes durch die Erlösung.

---

§. 11. Die Fleischwerdung des Logos.

Fassen wir die bereits erörterten Momente des johanneischen Lehrbegriffs zusammen, so ergiebt sich ohne Weiteres die Nothwendigkeit, daß der Logos in einer ganz neuen, unmittelbar faßlichen Weise in das Bewußtsein der Welt eintreten muß. Alles, was bisjetzt sein Sein und seine Wirksamkeit in der Welt ausmacht, geht nicht über das im Prolog erwähnte Licht hinaus, welches in der Finsterniß scheint, unbegriffen von ihr; es gilt bisjetzt von ihm: er war in der Welt, und die Welt war durch ihn geworden, aber die Welt hat ihn nicht erkannt. Es ist somit eine innere Nothwendigkeit, daß der Strahl des ewigen Lichtes endlich die ihn hemmende Finsterniß durchbricht, daß der Logos selbst den Schleier der Unwissenheit aufhebt, welcher ihn vor dem Bewußtsein der Welt verhüllt. Das Medium, durch welches er dieses vollbringt, ist die Fleischwerdung, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (1, 14); und dieses, daß der Logos jetzt in einer fleischlichen Gestalt, mit einer σάρξ behaftet, auftritt, ist das Neue, was zu seinem vollkommen abgeschlossenen persönlichen Dasein hinzutritt.

Die Interpreten haben vergebens nach Analogien gesucht, um jenen Ausdruck, mit welchem der Evangelist die Art und Weise der persönlichen Erscheinung bestimmt, zu erklären und in seiner wahren Bedeutung zu fassen. Einerseits machte der Ausdruck σάρξ Schwierigkeit, da man vielmehr, zumal vom

Standpunct der Orthodoxie aus, ἄνθρωπος erwarten mußte. Andererseits mußte der Ausdruck ἐγένετο befremden, welcher eine wirkliche Veränderung, ja fast eine Verwandlung, dem Logos zuzuschreiben scheint, und eine bloß äußerliche Annahme einer fleischlichen Gestalt auszuschließen scheint. Was den ersteren Ausdruck betrifft, so identificirte man anfangs unbefangen σάρξ mit ἄνθρωπος, wie Euthymius den Ausdruck des Evangelisten geradezu durch; ἄνθρ. ἐγένετο erklärt [1]). So sehr der bedeutendste moderne Commentator der johanneischen Schriften hiermit dem Sinne nach übereinstimmt, so konnte er doch die Verschiedenheit der Bedeutung nicht verkennen und suchte daher die Wahl gerade dieses Ausdrucks für die Menschwerdung zu erklären. Σὰρξ, gleichsam der Stoff des organischen Menschenleibes (σῶμα), bezeichne das menschliche Sinnenleben, als Bedingung oder Element der sichtbaren Erscheinung, im Gegensatz gegen das unsichtbare πνεῦμα, aber mit Einschluß der sinnlichen ψυχή. Bei dieser letzteren Voraussetzung kann man allerdings in der σάρξ schon die Totalität einer menschlichen Natur, Seele und Leib, wenigstens das, was eine menschliche Persönlichkeit als solche constituirt, zu haben glauben. So soll denn nach Lücke σάρξ den Gattungsbegriff des Menschlichen überhaupt, im Gegensatz gegen das Göttliche, bezeichnen, und in dieser Fassung soll der johanneische Ausdruck zu verstehen sein. „Offenbar", sagt Lücke, „hatte Joh. in seiner Sprache keinen anderen Ausdruck, um das Menschliche rein als solches, und dasjenige Moment zu bezeichnen, wodurch der Logos, an sich unsichtbar, in die sinnliche Erscheinung eingetreten und so den Menschen in menschlicher Gestalt unmittelbar nahe gekommen sei. Weder konnte er in diesem Zusammenhang an die menschliche Schwäche und Bedürftigkeit, noch an die repräsentative Bedeutung Christi als zweiten Adams denken, welcher letztere Begriff dem Joh. ganz fremd ist, sondern

1) Auch Theodorus von Mopsuestia bemerkt zu dieser Stelle: *ἰδίωμα δὲ τῆς γραφῆς ἀπὸ τῆς σαρκὸς τὸν ὅλον ἄνθρωπον καλεῖν, ὡς τό, Πρός σε πᾶσα σὰρξ ἥξει, καὶ τό, Ἔχεις ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα* (in der Sammlung der exegetischen Fragmente zum N. T. von O. F. Fritzsche p. 22).

eben nur als hebräischen Ausdruck der Bedingung oder Form, unter der etwas menschlich erscheinbar oder sichtbar wird, gebraucht Joh. σάρξ, ganz so, wie Röm. 2, 28. 29 dem ἐν κρυπτῷ und ἐν πνεύματι, dem innerlich Verborgenen, das ἐν τῷ φανερῷ und ἐν σαρκί, das in die äußere Erscheinung Tretende, entgegengesetzt wird. Dies ist freilich eine ganz hebräische Ausdrucksweise, mit der man höchstens des athenienſischen Sophisten Secundus frappanten Ausspruch, der Mensch sei νοῦς σεσαρκωμένος, und die Schönheit sei σεσαρκωμένη εὐτυχία vergleichen könnte"[1]). Wir haben nach Lücke in diesem Ausdruck die räthselhafte Erscheinung, daß der Evangelist „das christliche Wort des Räthsels", welches in diesem Sinne auch noch der alexandrinischen Gnosis fremd war, also einen ganz neuen Ausdruck für eine ebenso neue Vorstellung, einführte, ohne es irgendwie zu erklären. Wir müssen das Räthsel ungelöst lassen, wie man sich die wahrhaft menschliche Geburt des präexistenten persönlichen Logos zur historischen Person Jesu Christi zu denken habe, ohne die göttliche und menschliche Daseinsform zu verwirren. Die einzig entsprechende Analogie, an welche der Evangelist habe anknüpfen können, sei die platonische Vorstellung von der Präexistenz der menschlichen Seelen. So mußte der Satz ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο für die christliche Gnosis im Glauben an den historischen Sohn Gottes durch die Analogie der körperlichen Geburt der präexistenten Seele denkbar werden. Zwar erkennt Lücke es vollkommen an, daß aus dem apostolischen Zeitalter alle bestimmten Spuren von dieser Art der Verständigung fehlen. „Aber wenn dieselbe doch nachher bei den alexandrinischen Vätern, besonders bei Origenes, bestimmt hervortritt, so darf man annehmen, daß sie, obwohl unentwickelt und unausgesprochen, als natürliches Schema, dem apostolischen Denken über die Menschwerdung des Logos zum Grunde gelegen habe"[2]).

---

1) Comm. I, 341. Die Stellen des Secundus in den Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia ed. Orellius, Tom. I, p. 218. 224.

2) A. a. O. S. 367. Was Lücke S. 368 f. auf die Frage, in wiefern die Lehrweise des Prologs auch für den gegenwärtigen Stand-

Die nach Lücke's Fassung vorgetragene Ansicht, daß die σάρξ, von welcher der Evangelist redet, eine ganze menschliche Natur bezeichne, war so sehr allgemeine Voraussetzung, daß sie nicht bloß in der Frommann'schen Bearbeitung des johanneischen Lehrbegriffs ganz bestimmt behauptet wurde, sondern auch in allen dogmatischen, dogmenhistorischen und biblisch-theologischen Werken von den verschiedensten theologischen Farben festgehalten wurde. Nach Frommann soll durch die johanneische Fassung nicht bloß die ebionitische Ansicht von einer äußerlichen Vereinigung des Messiasgeistes mit einem schon vorhandenen oder eben bestehenden Menschen Jesus, als auch der doketische Irrthum ausgeschlossen sein, „als habe irgendwie etwas an der wirklichen, realen menschlichen Erscheinung des göttlichen Logos gefehlt" (S. 352). Der Evangelist habe gerade deßhalb über die Art, wie sich das Göttliche in Christo zu dem Menschlichen verhalte, nirgends eine Erklärung gegeben, weil er sich nicht zuvor a priori die Theorie vom Logos construirt, und als er Zeuge der erhabenen Erscheinung Jesu wurde, in ihr die Verwirklichung von der Idee eines schon zuvor als möglich erkannten Eintritts des Göttlichen in die Sphäre des Menschlichen gesehen habe. Vielmehr habe ihm der Eintritt des Göttlichen in die Menschheit als eine geschichtliche

---

punct der christlichen Gnosis unmittelbar genügend sei, antwortet, ist in der That eine verneinende Entscheidung, weil nämlich die antike Vorstellung von dem ewigen Logos, in welchen der ganze Schwerpunct der Persönlichkeit des Erlösers fällt, mit dem modernen Bewußtsein, welchem vor allem seine wahre Menschheit feststeht, allerdings nicht vereinigt werden kann, wenn man nicht einen vollkommenen Dualismus, wie Basilides, in seine Person setzen will. Man wird also nicht bloß auf dem Standpunct der modernen Speculation, von welcher Lücke S. 378 ohne Ausnahme behaupten zu dürfen glaübt, sie gelüste, ihren, wenn auch trinitarischen, doch eben nur (?) immanenten, werdenden Gott auch in den Johannes hineinzulegen, oder die Schriftlehre von der allgegenwärtigen Offenbarung des persönlichen Gottes in der Welt in die Theorie eines bloß natürlichen (!) Weltprocesses zu verwandeln, sondern überhaupt auf jedem christlichen Standpunct ein Recht haben, die zeitliche Gedankenform in der Lehre des Evangeliums von der in ihr enthaltenen und ausgedrückten wesentlich christlichen Wahrheit zu unterscheiden.

Thatsache gegolten, von deren Realität und Wahrheit er sich nicht durch irgend welche metaphysische Speculation, sondern durch seine eigene unmittelbare Erfahrung, indem ihm vergönnt war, die erhabene Erscheinung Christi zu schauen, überzeugt hatte[1]). Die Begründung dieses Glaubens konnte daher, wie Frommann meint, nur a posteriori geführt werden, und wenn der Evangelist so überhaupt von der menschlichen Erscheinung des Erlösers ausgeht, in welcher er Eigenschaften findet, die den Begriff des Logos constituiren: so muß freilich die volle Realität seiner Menschheit von vorn herein feststehen, und jene Erklärung der σάρξ die größeste Wahrscheinlichkeit für sich haben.

Das Verdienst, zuerst die Voraussetzungen erschüttert zu haben, durch welche das wirkliche Verständniß der johanneischen Vorstellung gehindert wurde, gebührt dem Aufsatz von Zeller: Die Lehre des N. T. über das mit der höheren Natur Christi verbundene Menschliche[2]), in welchem namentlich in Bezug auf das johanneische Evangelium die Ansicht durchgeführt wurde, daß nach johanneischer Anschauung das Menschliche an der Person Jesu nur in der Leiblichkeit bestanden habe, eine besondere menschliche Seele dagegen direct ausgeschlossen werde. Ebenso behauptet auch Köstlin, daß die Fleischwerdung bei Johannes nur bis zu dem Umkleidetsein mit einem sterblichen Körper entwickelt sei[3]). Es wird mit Recht von Zeller erinnert, daß σάρξ im N. T. nie seine ursprüngliche Bedeutung verliere. Zwar werde es auch synekdochisch zur Bezeichnung des ganzen Menschen gebraucht, wie in dem öfter vorkommenden πᾶσα σάρξ (17, 2), oder wenn μία σάρξ so viel als eine Person heißt (Mt. 19, 5. 1 Kor. 6, 16. Eph. 5, 31), es werde ferner besonders häufig das Natürliche am Menschen als solches, in

1) Joh. Lehrbegr. S. 354. Auch Reuß a. a. O. S. 24 hält den Ausdruck „Fleisch" für Bezeichnung des Menschen in seiner sinnlichen und darum hinfälligen Erscheinung.

2) Als zweiter Abschnitt der Abhandlung: Einige Fragen in Betreff der neutestamentlichen Christologie beantwortet von Zeller, Theol. Jahrb. 1842, H. 1, S. 51 ff.

3) Der Lehrbegr. d. Evg. u. d. Br. Joh. S. 138 f.

seinem Unterschied vom Göttlichen σάρξ genannt, wie Mt. 16, 17. Gal. 1, 16. Eph. 6, 12 in σὰρξ καὶ αἷμα, Joh. 1, 13 (in dem Gegensatz ἐκ θελήματος σαρκός und ἐκ θεοῦ). Röm. 13, 14. 1 Petr. 1, 24. Das Wort bezeichne daher überhaupt das Menschliche in seiner natürlichen Schwäche und Endlichkeit (Mt. 26, 41. Joh. 3, 6. 6, 33. Röm. 4, 1. Gal. 3, 3. 4, 23. 29. Phil. 3, 3 f. in dem Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα) und in ähnlicher Beziehung Röm. 9, 8. 2 Kor. 7, 5. Wenn außerdem κατὰ σάρκα Joh. 8, 15. 1 Kor. 1, 26. 2 Kor. 1, 17. 5, 16. 10, 2 f. 11, 18 die beschränkte, äußerliche Betrachtungsweise und σαρκικός 1 Kor. 3, 1 ff. 2 Kor. 1, 12. 10, 4 das am Aeußerlichen Hängende, ἐντολὴ σαρκικὴ Hebr. 7, 16 eine äußerliche Gesetzgebung bezeichne; wenn in dem eigenthümlich paulinischen Sprachgebrauch die σάρξ das Princip der Sünde in der menschlichen Natur bedeute (Röm. 6, 19. 7, 5. 18. 25. 8, 1 ff. Gal. 5, 13—24. 6, 8. u. s. w.): so werde doch in allen diesen Ausdrucksweisen die menschliche Natur überhaupt nur in sofern durch dieses Wort bezeichnet, als die Leiblichkeit, als dasjenige angesehen werde, was ihre wesentliche Eigenthümlichkeit ausmacht. Auch wenn die menschliche Natur nach der Seite ihrer Endlichkeit oder Sündlichkeit als σάρξ bezeichnet werde, so liege doch immer diesem ganzen Sprachgebrauch die Vorstellung zum Grunde, daß jene Schwäche und Verkehrtheit ursprünglich im menschlichen Leibe ihren Sitz habe. „Sollen auch alle diese Ausdrücke eine vollständige Menschheit bezeichnen, und sollen wir den neutestamentlichen Schriftstellern eine solche Ungeübtheit im richtigen Ausdruck ihrer Gedanken zutrauen, daß sie, die Menschwerdung des Logos betreffend, zwar immer nur von der Annahme eines menschlichen Leibes geredet, dabei aber immer per synecdochen die Annahme eines Leibes und einer von diesem verschiedenen Seele gemeint hätten?[1])." Wenn namentlich bei dem Evangelisten Johannes auch von einer Seele Christi die Rede sei, welche er zur Erlösung dahingebe (10, 11. 15. 17; 15, 13), so zeige doch schon die Vergleichung von 13, 37. 38, wie wenig auf diesen Ausdruck zu geben sei, in welchem ψυχή nur das animalische Lebensprincip sei. Nur 12, 25 laufe diese

1) A. a. O. S. 85.

Bedeutung mit der höheren einer anima rationalis zusammen. Wenn Joh. 12, 27 (*νῦν ἡ ψυχή μου τετάραχται*) die vernünftige Menschenseele selbst gemeint zu sein scheine, so komme ganz derselbe Affect ja auch 11, 33. 13, 21 als *ταραχθῆναι τῷ πνεύματι* vor, und es könne daher nichts weiteres in ihm enthalten sein, als wenn von dem Logos auch sonst Liebe, Betrübniß, Unwille ausgesagt werden (11, 5. 35. 38). „Konnte das A. T. Gott selbst unmittelbar menschliche Empfindungen und Affecte beilegen, warum sollte Johannes nicht dasselbe in Beziehung auf den göttlichen Logos haben thun können, der als der allgemeine Vermittler aller Gottesoffenbarung mit dem menschlichen Geist nothwendig in einer Wesensverwandtschaft stehen mußte, die Gott selbst nach johanneischen Begriffen allerdings nicht mehr zukam?" Könnte man an der Richtigkeit der hier vorgetragenen Ansicht noch zweifeln: so erinnert Zeller mit Recht daran, daß sich die Annahme einer besonderen vernünftigen Seele in Christo außer seiner göttlichen Natur zuerst bei Tertullian im antignostischen Interesse bestimmt vorfinde [1]), und noch bestimmter bei Origenes [2]), daß sich noch Athanasius gegen die Arianer, welche subordinatianisch lautende Stellen der Schrift für sich anführten, immer nur der Auskunft bediene, solche Stellen auf das Fleisch, nicht aber der für seinen Zweck weit genügenderen bediene, sie auf die menschliche Seele Christi zu beziehen [3]). Erst im Verlauf des arianischen Streits selbst scheine die Annahme einer Menschenseele in dem Gottmenschen allgemeiner geworden zu sein [4]), deren Vollständigkeit sofort dem Apollinarismus gegenüber zum Glaubensartikel gemacht wurde. „Wenn nicht bloß die erste sichere Erwähnung einer vernünftigen Menschenseele Christi erst bei Tertullian und Origenes vorkommt, sondern auch diese mit derselben fast allein stehen, wenn die orthodoxesten Männer um die Mitte des vierten Jahrhunderts sie noch nicht kennen, wie ist es denkbar,

1) S. Baur, die L. v. d. Dreieinigkeit I, 561 ff.

2) Ebd. S. 222 ff.

3) Baur ebd. S. 570.

4) Wie sie von Apollinaris bereits vorausgesetzt wurde (ebd. S. 587).

daß eben jene Bestimmung schon einen Bestandtheil der apostolischen Christologie oder gar der Aussagen Jesu von sich selbst gebildet habe? und wenn auch das N. T. das Gegentheil nicht bestimmt bezeugte, wäre es nicht an sich schon unglaublich, daß der Kirche eine Lehrbestimmung, welche in der apostolischen Zeit für ihren Glauben ein Moment gehabt und dieses Moment auch später behalten hätte, selbst unmittelbar nach jener Periode, auf so lange hinein fast spurlos abhanden gekommen wäre?"[1]).

Die Argumentation Zeller's gegen die gewöhnliche Erklärung läßt sich noch durch eine Schwierigkeit verstärken, welche Lücke selbst berührt hat. Auch wenn man nämlich zugeben muß, daß σάρξ in solchen Redensarten, wie „alles Fleisch" synekdochisch die menschliche Gattung überhaupt bezeichnet; so ist es doch etwas ganz Anderes, wenn ein einzelnes Individuum nach seiner Totalität so bezeichnet werden soll. Σάρξ bleibt in diesem Sprachgebrauch eine allgemeine Kategorie, und die Behauptung Lücke's (a. a. O. S. 341), weder σάρξ noch ἡ σάρξ bezeichne das menschliche Individuum als solches, ist vollkommen richtig. Es ist daher nicht ganz zu übersehen, daß Johannes nicht sagt, der Logos sei ἔνσαρκος, σεσαρκωμένος geworden, wozu die von Lücke angeführten Analogien des Secundus mehr passen würden, sondern ihn geradezu Fleisch werden läßt. Die Bezeichnung eines vollständigen menschlichen Individuums durch jenen seiner Natur nach allgemeinen Ausdruck, ist durchaus unstatthaft. Aber andererseits darf auch nicht übersehen werden, daß die entgegengesetzte Ansicht, daß der Evangelist nur von einem Umkleidetsein des Logos mit einem Körper rede, das ἐγένετο nicht zu erklären vermag. Soll der Ausdruck seine Bedeutung nicht ganz verloren haben, so muß nothwendig ein wirkliches Werden des Logos zu Fleisch in ihm ausgesagt werden, und wir haben über diese Vorstellung in den Werken des christlichen Alterthums Aufschluß zu suchen.

Die pseudoclementinischen Homilien scheinen uns auch über diese der Vorstellung der Fleischwerdung bei dem Evan-

1) S. 89. 90.

gelisten zum Grunde liegende Anschauung Aufschluß zu geben. In der Verhandlung des Petrus mit Simon über die *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις*, Hom. XVII, 13 ff. stellt jener c. 16 den Grundsatz auf, daß der (durch die Sünde mit einer *σάρξ*, d. h. einem materiellen Körper behaftete) Mensch die fleischlose Gestalt (*ἄσαρκος εἰδέα*) weder des Vaters noch des Sohnes zu sehen vermöge, weil die Augen der Sterblichen durch das Licht geblendet werden. Ein Anblick ist nur dann möglich, wenn das Fleisch zu Licht oder die Lichtsubstanz durch Gottes unaussprechliche Macht zu Fleisch verwandelt wird, um vom Fleisch gesehen werden zu können. Ohne eine solche Verwandlung kann allein der Sohn, d. h. der durch keine Sünde getrübte, die ursprüngliche Lichtsubstanz des Menschen rein bewahrende Urmensch, den Vater anschauen, dessen Anblick den Gerechten erst nach ihrer in der Auferstehung erfolgten Verwandlung zu Lichtnaturen möglich sein wird. Bis dahin müssen selbst solche Lichtnaturen, wie die Engel, erst eine fleischliche Verwandlung durchmachen, um den Menschen sichtbar werden zu können [1]). Hier haben wir also ein eigentliches *τρέπεσθαι εἰς σάρκα*, ein σ. *γίνεσθαι*, und der Verfasser der Homilien kann sich nur in dieser, den Engelerscheinungen entsprechenden Weise auch die Erscheinung des Adam-Christus in den 7 Säulen gedacht haben [2]). Noch an

---

1) *Τὴν ἄσαρκον εἰδέαν οὐ λέγω δύνασθαι πατρὸς ἢ υἱοῦ ἰδεῖν διὰ τὸ μεγίστῳ φωτὶ κατανγάζεσθαι τοὺς θνητῶν ὀφθαλμούς· ὅθεν τὸ μὴ ὁραθῆναι τῷ εἰς σάρκα τετραμμένῳ ἀνθρώπῳ οὐ φθονοῦντός ἐστιν θεοῦ, ἀλλ' ἐῶντος (ἐρῶντος ?)· ὁ γὰρ ἰδὼν ζῆν οὐ δύναται, ἢ γὰρ ὑπερβολὴ τοῦ φωτὸς τὴν τοῦ ὁρῶντος ἐκλύει σάρκα, ἐκτὸς εἰ μὴ θεοῦ ἀποῤῥήτῳ δυνάμει ἡ σὰρξ εἰς φύσιν τραπῇ φωτὸς, ἵνα φῶς ἰδεῖν δυνηθῇ, ἢ ἡ τοῦ φωτὸς οὐσία εἰς σάρκα τραπῇ, ἵνα ὑπὸ σαρκὸς ὁραθῆναι δυνηθῇ. τὸ γὰρ ἀτρέπτως πατέρα ἰδεῖν υἱοῦ μόνου ἐστίν. — πέρας γοῦν κἂν ἀγγέλων τις ἀνθρώπῳ ὁραθῆναι πέμφθῇ τρέπεται εἰς σάρκα, ἵνα ὑπὸ σαρκὸς ὀφθῆναι δυνηθῇ, ἄσαρκον γὰρ δύναμιν, οὐ μόνον υἱοῦ, οὐδ' ἀγγέλου τις (ἰδεῖν?) δύναται.* S. m. clem. Rec. u. Hom. S. 267.

2) S. clem. Rec. u. Hom. S. 292 f. Nur in dieser Weise ist der Eintritt Christi in die Geschichte in den clementinischen Homilien zu denken, so sehr es der Natur der Sache nach ungewiß bleiben muß, wie der Verfasser über die Geburt Jesu gedacht habe. So lehrten

einer anderen Stelle lehren die Homilien eine ähnliche, aber unfreiwillige Verwandlung höherer Naturen zu fleischlicher Gestalt, nämlich bei der Schilderung des Falles der Engel. Nach ihrer Vermischung mit menschlichen Weibern verwandelt das Feuer irdischer Begierde ihre Glieder zu Fleisch [1]). Wir finden jenen Grundsatz in Bezug auf die Engelerscheinungen auch bei Tertullian und müssen ihn als einen weit verbreiteten betrachten. Gegen den Doketismus Marcion's, welcher die leibliche Erscheinung Christi als bloßen Schein betrachtete, behauptet Tertullian de carne Chr. c. 3 die Fähigkeit göttlicher Naturen, sich in Alles zu verwandeln und doch zu bleiben, was sie sind [2]), und erinnert außerdem an die Engelerscheinungen. „Angelos creatoris conversos in effigiem humanam aliquando legisti et credidisti et tantam corporis gestasse veritatem, ut et pedes eis laverit Abraham et manibus ipsorum ereptus sit Sodomitis Loth. — Quod

---

auch die Sethianer, welche Jesum für den wieder erschienenen Seth hielten bei Epiphanius Haer. XXXIX, 3: *ἀπὸ δὲ τοῦ Σὴθ κατὰ σπέρμα καὶ κατὰ διαδοχὴν γένους ὁ Χριστὸς ἦλθεν αὐτὸς Ἰησοῦς, οὐχὶ κατὰ γένη, ἀλλὰ θαυμαστῶς ἐν τῷ κόσμῳ πεφηνώς, ὅς ἐστιν αὐτὸς ὁ Σὴθ ὁ τότε καὶ Χριστὸς, νῦν ἐμφοιτήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, ἀπὸ τῆς μητρὸς ἄνωθεν ἀπεσταλμένος.* Anacephl. Lib. I, Tom. II, p. 53 sagt von den Sampsäern und Elkesaiten, der heilige Geist des im Himmel erschaffenen Christus habe nach ihnen zuerst dem Adam eingewohnt, *καὶ κατὰ καιρὸν ἐκδυόμενον αὐτὸν τὸν Ἀδὰμ καὶ πάλιν ἐνδυόμενον, τὸ αὐτὸ τοῦτό φασιν ἐκτετελεκέναι αὐτὸν ἐν τῇ ἐνσάρκῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ.* Ueber die Sampsäer vgl. auch noch Haer. LIII, 1: *Χριστὸν δὲ ὀνόματι ὁμολογοῦσι, κτίσμα αὐτὸν ἡγούμενοι καὶ ἀεί ποτε φαινόμενον, καὶ πρῶτον μὲν πεπλάσθαι αὐτὸν τὸ σῶμα τοῦ Ἀδὰμ καὶ πάλιν ἐνδύεσθαι, ὅτε βούλεται.*

1) S. a. a. O. S. 231. Hom. VIII, 13: *τῷ γὰρ βάρει τῷ ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας, εἰς σάρκα τελευτήσαντος αὐτῶν πυρὸς, τὴν ἀσεβοῦσαν ὥδευσαν ὁδὸν κάτω· σαρκὸς γὰρ αὐτοὶ δεσμοῖς πεπεδημένοι κατέχονται καὶ ἰσχυρῶς δέδενται, οὗ ἕνεκεν εἰς οὐρανοὺς ἀνελθεῖν οὐκέτι ἐδυνήθησαν.*

2) Si ergo quae a deo distant aut a quibus deus distat, quum convertuntur amittunt quod fuerunt: ubi erit diversitas divinitatis a ceteris rebus, nisi ut contrarium obtineat, id est, *ut Deus et in omnia converti possit es qualis est perseverare.*

ergo angelis inferioribus Deo licuit, uti *conversi in corpulentiam humanam* angeli nihilominus permanerent, hoc tu potiori Deo aufers, quasi non valuerit Christus, vere hominem indutus, deus perseverare? So sehr man diese Ansicht über die Leiblichkeit des Erlösers unter die allgemeine Kategorie des Doketismus stellen muß, weil sie die menschliche Leiblichkeit in ein ganz äußerliches Verhältniß zu dem Wesen des Erlösers stellt: so unterscheidet sie sich dadurch von dem extremen Doketismus, daß sie wenigstens die objective Realität der leiblichen Erscheinung Christi festhält, eine wirkliche Fleischwerdung lehrt, während die marcionitische Ansicht von Tertullian als die Lüge Christi selbst bezeichnet werden konnte, ut carnem gestaret, sine ossibus duram, sine musculis solidam, sine sanguine cruentam, sine tunica vestitam, sine fame esurientem, sine dentibus edentem, sine lingua loquentem (c. 5). Es ist nur dieselbe Vorstellung von der Verwandlung einer an sich übersinnlichen Lichtnatur auf die Person Christi angewandt, welche wir in dem Briefe des Barnabas c. 5 antreffen: „Denn wenn er nicht im Fleische gekommen wäre, wie hätten wir Menschen erlös't werden und seinen Anblick ertragen können, die wir ja nicht einmal die Strahlen der einst vergänglichen und von ihm erschaffenen Sonne ertragen können?" Ja, wörtlich übereinstimmend mit dem johanneischen Evangelium stellt uns der zweite Brief unter dem Namen des römischen Clemens c. 9 den Uebergang Christi von seiner rein geistigen Existenz zu sichtbarer Erscheinung dar, wenn von ihm gesagt wird: *ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σὰρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν*, in welcher Stelle, wie Hellwag sehr befriedigend erklärt hat[1]), das *πνεῦμα* nicht den heiligen Geist, sondern ein geistiges, über fleischliche Materialität erhabenes Wesen bezeichnet. Folgen wir der geschichtlichen Analogie, so werden wir diese Vorstellung auch

1) Die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche, 2. Art., Theol. Jahrb. 1848, H. 2, S. 233. Wir werden selbst noch weitere Belege für diesen Sprachgebrauch geben. Vgl. zunächst die ganz ähnliche Stelle Tertullian's c. Prax. c. 15: qui ante carnem sermo tantum.

den ignatianischen Briefen zuschreiben müssen, wenn sie nachdrücklich Christum als ebensowohl πνευματικός als σαρκικός, als ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός[1]), seine historische Erscheinung als die eines θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος darstellen[2]), und ihn daher in dieser Hinsicht, κατὰ σάρκα, dem Vater sich unterwerfen lassen[3]). Aus den angeführen Belegen geht die weite Verbreitung einer Vorstellung hervor, daß rein geistige Naturen sich auch, um den Menschen sichtbar zu werden, wirklich zu materieller Leiblichkeit verwandeln können, so sehr diese Verwandlung eine vorübergehende, ihr eigentliches Wesen nicht berührende bleibt, und wenn wir diese Analogien festhalten, scheint uns der Ausdruck des Evangelisten ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο vollkommen erklärlich zu sein. Es ist in ihn zunächst nichts weiteres hineinzulegen, als was wirklich in den Worten gesagt ist, und man muß sich in der That freuen, daß noch im 4. Jahrhundert Arianer und Apollinaris die σάρξ ausdrücklich nur auf den sinnlichen Leib bezogen[4]).

---

1) Ad Eph. c. 7. Ad Smyrn. c. 3: μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικὸς, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί. Er war in der That σαρκοφόρος, (ib. c. 5). An sich unsichtbar und leidlos ist er um der Menschen willen sichtbar und leidend geworden (ad Polyc. c. 3).

2) Ad Eph. c. 19.

3) Ad Magn. c. 13.

4) Ueber die eigene Lehre der Arianer s. die von Baur, Gesch. d. L. v. d. Dreieinigkeit I, 568 ff. angeführten Stellen. Sie beriefen sich aber auch für diese Lehre ausdrücklich auf Joh. 1, 14, wie aus den von Gieseler K. G. 4. Aufl. I, 2, S. 71, Anm. 29 angeführten Stellen hervorgeht. Der Arianer Eudorius sagt in Mai's Scriptt. vett. nova collectio VII, 1, 17: πιστεύομεν — εἰς ἕνα κύριον — σαρκωθέντα, οὐκ ἐνανθρωπήσαντα· οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνείληφεν, ἀλλὰ σὰρξ γέγονεν. — οὐ δύο φύσεις· ἐπεὶ μὴ τέλειος ἦν ἄνθρωπος, ἀλλ' ἀντὶ ψυχῆς θεὸς ἐν σαρκί. Der Arianer Lucius von Alexandrien ebd. III, 2, 228: διὰ τοῦτο βοᾷ τὴν ἀλήθειαν Ἰωάννης, Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἀντὶ τοῦ Συνετέθη σαρκὶ, οὐ μὴ ψυχῇ. Ebenso Apollinaris bei Mai VII, 1, 203: ὁ Ἰωάννης — εἰπὼν, ὅτι ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐ προσέθηκε, καὶ ψυχή. — ὀυκοῦν οὐ ψυχῆς ἀνθρωπίνης ἐπελάβετο ὁ λόγος, ἀλλὰ μόνου σπέρ-

Werden wir gleich das johanneische ὁ λόγος σ. ἐγένετο grammatisch in der angegebenen Weise erklären müssen: so werden wir doch bei dem Evangelisten selbst noch genauere Data finden, durch welche es uns auch möglich sein wird, dem johanneischen Lehrbegriff eine bestimmtere Stelle in dem Verlauf der christlichen Lehrentwickelung anzuweisen. Wenn wir nichts weiter festhalten, als daß der Logos seine rein geistige Substanz zum Zweck seiner Erscheinung auf Erden eine Zeit lang, vorübergehend, zu fleischlicher Materialität gewandelt hat, so ist damit noch keine bestimmte Vorstellung über die Art und Weise dieser Fleischwerdung gegeben Es bleibt namentlich die Frage unentschieden, wie der Evangelist sich den Logos in dieser seiner Hülle als Kind, als wachsend und zunehmend, in einer wirklichen Entwickelung gedacht haben könne. Es scheint nach dem Bisherigen, als sei eine solche Entwickelung durch die johanneischen Prämissen schlechthin ausgeschlossen; sobald der Logos einen fleischlichen Körper angenommen hat, scheint die historische Erscheinung des Erlösers vollkommen fertig zu sein, und nichts ist schwerer, als den johanneischen λόγος ἔνσαρκος in einer menschlichen Entwickelung zu denken. Gleichwohl werden in dem Evangelium auch solche Bestimmungen entschieden festgehalten, welche nur für eine wirklich menschliche Individualität passen und also auch eine vollständige menschliche Persönlichkeit mit dem persönlichen Logos vereinigt vorauszusetzen scheinen. Es wird zunächst die menschliche Geburt des Erlösers überhaupt dadurch angedeutet, daß seine Mutter und seine Brüder erwähnt werden (2, 1 ff. 2, 12. 6, 42. 7, 3. 5. 19, 25. 26.), ja, Nathanael und die Juden erkennen in Joseph selbst den Vater Jesu an (1, 46. 6, 42). So wenig der Evangelist die Geburt Jesu in Bethlehem anzuerkennen und so sehr er deßhalb in eine bewußte Opposition gegen das Matthäus-Evangelium zu treten scheint, da nach ihm die Juden gegen seine Messianität die Einwendung thun können, daß der Messias in Bethlehem geboren werden solle (7, 42), und er selbst sonst immer

---

ματος Ἀβραάμ· τὸν γὰρ τοῦ σώματος Ἰησοῦ ναὸν προδιέγραψεν ὁ ἄψυχος καὶ ἄνους καὶ ἀθελὴς τοῦ Σολομῶντος ναός.

Nazareth und Galiläa als die Heimath Jesu gelten läßt (1, 46. 47. 7, 41. 52), wogegen nach der oben angenommenen Erklärung die Stelle 4, 44 keineswegs streitet: so scheint doch die Annahme nahe zu liegen, daß der Erlöser nach seiner Totalität eine wirklich menschliche Entwickelung in allen ihren wesentlichen Momenten durchgemacht habe, und die entgegengesetzte Ansicht, daß das Menschliche an ihm nur in der σάρξ bestand, bei ihrer Durchführung auf nicht geringe Schwierigkeiten zu stoßen. Die menschliche Entwickelung, die Verkettung in Familien- und nationale, örtliche Verhältnisse muß zu einem bloßen Schein werden, wenn die Persönlichkeit des Erlösers, welche lediglich aus dem ewigen Logos bestanden haben müßte, schon von Anfang an als abgeschlossen gedacht wäre. Gerade diese Verwandtschaftsverhältnisse wurden daher von vielen Gnostikern im Gegensatz gegen die vulgäre, ebionitische Fassung geleugnet, und namentlich wurde der Ausspruch Jesu Matth. 12, 48: „wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?", der ursprünglich auch in dem Lukas-Evangelium stand[1]), in diesem Sinne von ihnen angeführt, um Christum von allen menschlichen Verhältnissen loszureißen[2]). Je bedeutungsvoller überhaupt dieser evangelische Ausspruch war, desto mehr scheint sich auch das Recht zu ergeben, die wiederholte Erwähnung der Mutter und der Brüder Jesu in unserem Evangelium als ein Zeugniß einer wirklich mit dem Logos verbundenen, vollständigen menschlichen Natur zu betrachten. Denn wie könnte, läßt sich einwenden, die Persönlichkeit des

1) S. Ritschl Evg. Marcions S. 122.

2) S. Tertullian c. M. IV, 19. Venimus ad constantissimum argumentum omnium, qui domini nativitatem in controversiam deferunt; ipse, inquiunt, contestatur, se non esse natum, dicendo: quae mihi mater et qui mihi fratres? De carne Chr. c. 7: Sed quotiens de nativitate contenditur, omnes qui respuunt eam ut praejudicantem de carnis in Christo veritate, ipsum deum volunt negare esse natum, quod dixerit: Quae mihi mater et qui mihi fratres? Selbst solche Ebioniten, welche in Christus ein übermenschliches Wesen anerkannten, beriefen sich gerade auf diesen Ausspruch, s. Epiphanius Haer. XXX, 14: ἀρνοῦνται εἶναι αὐτὸν ἄνθρωπον, δῆθεν ἀπὸ τοῦ λόγου οὗ εἴρηκεν ὁ σωτὴρ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ κτλ.

Erlösers nur aus dem Logos bestanden haben, wenn doch ein menschliches Weib als seine Mutter bezeichnet werden kann? [1]).

Scheint somit auch hier in dem johanneischen Evangelium ein innerer Widerspruch vorzuliegen, so kann die Entscheidung nur dadurch gewonnen werden, daß wir uns wirklich in den Entwickelungsgang der ältesten Christologie nach seinen Hauptmomenten versetzen, um in ihm die Stufe, auf welche sich dieses Evangelium stellt, aufzufinden. Das Höhere, welches in der Person Jesu in die Geschichte eingetreten war, mußte, so lange man noch an der Realität der menschlichen Persönlichkeit Christi strenge festhielt, da die Bedeutung Jesu zuerst als die des alttestamentlichen Messias feststand, als der höhere, messianische Geist bestimmt werden, der bei der Taufe, welche eben deßhalb eine so hohe Bedeutung hatte [2]), auf den Menschen Jesus herabkam [3]). Muß man dagegen als die

---

1) Die pseudoclementinischen Homilien reden eben deßhalb, weil sie in Jesu nur den Urmenschen sehen und vor seiner letzten Erscheinung schon wiederholt in den sieben Säulen erscheinen lassen, ganz anders, wie das Evg. Joh., von einem Bruder Jesu nur im uneigentlichen Sinne. Jakobus heißt XI, 35 nur ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου. S. m. clem. Rec. u. Hom. S. 295. — Es kann unwichtig scheinen, daß Jesus im Evg. Joh. von Anderen und von sich selbst auch ἄνθρωπος genannt wird, da man einwenden kann, dieses Prädicat betreffe eben nur den äußeren Schein. Doch darf es nicht ganz übersehen werden, daß Jesus sich selbst auch Mensch nennt, 8, 40; die Stelle 8, 17. 18 kann freilich nichts beweisen, da hier das im Gesetz verlangte Zeugniß zweier Männer auf den Vater und den Sohn gedeutet wird. Sonst steht die wahre Menschheit Jesu den Juden so fest, daß sie es ihm 10, 33 zum Vorwurf machen, daß er sich, obwohl ein Mensch, für einen θεός, ein göttliches Wesen erkläre. Pilatus sagt deßhalb 19, 5: ἴδε ὁ ἄνθρωπος.

2) S. Zeller (Studien zur neutestamentlichen Theologie). Ueber die Bedeutung, welche der Taufe Christi durch Johannes ursprünglich beigelegt wurde, Theol. Jahrb. 1843, 1, S. 52 ff. Das petrinische Kerygma Rec. I, 48: Post Aaron, qui pontifex fuit, alius ex aquis adsumitur, non Moysen dico, sed illum, qui in aquis baptismi filius a deo appellatus est.

3) So in der Stelle aus dem Hebräer-Evangelium bei Hieronymus zu Jes. 11, 1: Factum est autem, quum ascendisset domi-

erste Form, in welcher die höhere Würde Christi auf eine immanente, substanzielle Beschaffenheit seiner Persönlichkeit zurückgeführt wurde, das Theologumenon von ihm als dem idealen Urmenschen betrachten, mochte dieser nun mit Adam identificirt werden, wie bei den Ebioniten, oder von ihm unterschieden werden, wie bei dem Apostel Paulus; schritt man also überhaupt zu der Annahme einer präexistirenden Persönlichkeit des Erlösers fort: so war eben damit der Grund zu einer solchen Vorstellung von der Person des geschichtlichen Erlösers gelegt, in welcher die beiden sein Wesen constituirenden Momente an zwei verschiedene Persönlichkeiten auseinanderfallen, die erst bei der Taufe in Verbindung mit einander traten. Wenigstens diese Doppelpersönlichkeit ist in der Darstellung der ebionitischen Lehre bei Epiphanius H. XXX, 16 enthalten, wonach der obere Christus, ein Erzengel, bei der Taufe in der Gestalt der Taube auf den aus dem Samen eines Mannes erzeugten Menschen Jesus herabkam. Diese doppelte Persönlichkeit, diese Annahme der Verbindung eines höheren, englischen oder göttlichen Wesens mit dem gewöhnlichen Menschen Jesus war eine weit verbreitete Form der Christologie, in welcher man zuerst die beiden an der Person des Erlösers zu unterscheidenden Momente, das Urbildliche und das Geschichtliche, in einer freilich sehr unvermittelten Weise zusammenzufassen suchte. Es gingen ihr die beiden, auch bei den Ebioniten nachweislichen

---

nus de aqua, descendit fons omnis spir. s. et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te; tu es enim requies mea et filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum. Auch wenn es streitig bleiben muß, in welchem Sinne Jesus hier der Erstgeborne genannt wird, so geht doch aus der ganzen ältesten Dogmengeschichte (s. die weiteren Belege) zur Genüge hervor, daß die älteste Vorstellung dem gewöhnlichen Menschen Jesus erst bei der Taufe die höhere Weihe, die messianische Bedeutung zukommen ließ. Es ist dieses entschieden die von Epiphanius a. a. O. c. 29 verworfene Lehre: *οὐ ψιλὸς ἄνθρωπος ὁ γεννηθείς, ἀλλὰ θεός, καὶ οὐ μετὰ τριάκοντα ἔτη, καὶ οὐ μετὰ τὸ βάπτισμα Χριστὸς γίνεται, ἀλλὰ εὐθὺς Χριστὸς ἐγεννήθη ἀπὸ Μαρίας — οὐδὲ μετὰ τὸ τριακοστὸν ἔτος μετὰ τὸ ἐλθεῖν εἰς αὐτὸν τὸ εἶδος τῆς περιστερᾶς υἱὸς καὶ Χριστὸς ἐκαλεῖτο.*

Fassungen zur Seite, welche entweder in jenes ideale Wesen den Schwerpunct der Persönlichkeit verlegten, oder von der geschichtlichen Realität der Person Christi als einer rein menschlichen ausgingen. Jene mußte ihrem Wesen nach zum Doketismus führen, wie diese den eigentlich christologischen Ebionismus constituirt. In der Gnosis konnte nur die letzte Form nicht stattfinden, da man immer, so sehr man in der Vorstellung des Menschen Jesu als solchen mit diesem Ebionismus übereinstimmen mochte, die Verbindung eines göttlichen Aeon mit ihm annahm. Die Gnosis eröffnet sich daher in Cerinth, der über den Menschen Jesus ganz ebionitisch dachte, mit jener Doppelpersönlichkeit, deren anderes Moment der bei der Taufe herabgekommene Christus des höchsten Gottes war [1]). Die Christologie des Basilides verlegt ganz und gar diesen Dualismus in die Person des Erlösers, welcher seit der Taufe aus dem Aeon Nus, dem Diakonos des absoluten Gottes, und dem für sich selbst der Sünde unterworfenen Menschen Jesus bestand [2]), während Saturnin der erste bekannte Gnostiker ist, der den Doketismus im eigentlichen Sinne des Wortes repräsentirt [3]). Je äußerlicher aber in jener Bestimmung das Verhältniß der beiden Momente war, desto mehr wurde man dazu getrieben, die menschliche Person in eine innigere Beziehung zu dem göttlichen Factor zu setzen, ihr als dem Organ des göttlichen Aeon von Anfang an eine ausgezeichnete Beschaffenheit zuzuschreiben. Es ist dieses schon in der Lehre der Ophiten enthalten, nach welchen Jesus nicht bloß von der Jungfrau geboren ist, sondern auch durch eine besondere Veranstaltung der oberen Sophia zu einem würdigen Gefäß

---

1) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 26, 1.

2) S. Neander Gnost. Syst. S. 48 f. Baur christl. Gnosis S. 224 f. Beide Gelehrten erkennen mit Recht an, daß in dem Fragment bei Clemens v. Al. Str. IV, c. 12, p. 506 Basilides die Consequenz zugiebt, daß auch das Leiden des Menschen Jesus ein verschuldetes gewesen sei.

3) Irenäus I, 24, 2 sagt von ihm: Salvatorem autem innatum demonstravit et incorporalem et sine figura, *putative* autem visum hominem.

für den Christus vorbereitet wird [1]). Auch hier ist die Lehre der Valentinianer die ausgebildetste, welche zwischen beiden Persönlichkeiten die innigste Vereinigung setzte, die bei dem Festhalten ihres Unterschiedes möglich war. Der psychische Jesus war nach ihnen seiner Substanz nach der von dem Demiurgen verheißene Messias, in welchen aber die Sophia, wie schon in viele Personen der vorchristlichen Zeit, einen pneumatischen Keim hineinlegte. Allein hierdurch war der Messias des Demiurgen noch gar nicht wesentlich von allen anderen Menschen unterschieden; sollte er wirklich das Organ des Soter werden können, so durfte er nach valentinianischen Prämissen, welche schlechterdings keine Gemeinschaft des rein Geistigen mit dem Hylischen zuließen, auch nicht wirklich mit einem materiellen Leibe, einer eigentlichen σάρξ, behaftet sein. Das dritte Moment, welches die valentinianische Christologie constituirt, ist demnach die Annahme eines Leibes von psychischer Substanz, der mit unaussprechlicher Kunst so eingerichtet war, daß er sichtbar, fühlbar, leidensfähig werden, kurz in jeder Hinsicht als ein wirklich materieller Leib gelten konnte. Dieser Leib einer wunderbaren Oekonomie konnte daher durch die Maria, wie durch einen Canal hindurchgehen, leidensfähig, wie der psychische Christus, das Leiden des Soter vermitteln, da die beiden pneumatischen Momente, der Aeon Soter und das σπέρμα der Achamoth, von jeder Berührung mit dem Leiden frei bleiben mußten [2]). Die Dualität der beiden Persönlich-

---

1) Ib. I, 30, 11. 12. Die Prunikos sendet ohne Wissen des Demiurgen zwei Männer, alterum quidem de sterili Elizabeth, alterum ex Maria virgine. (Sollte es ganz unwesentlich sein, daß auch im Evg. Joh. beide so zusammen angestellt werden? Vgl. 1, 6: ἐγένετο ἄνθρ. ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, u. m. clem. Rec. u. Hom. S. 197). Von der oberen Sophia, die auf den Hülferuf jener herabkömmt, heißt es, ante adaptasse Jesum, uti descendens Christus inveniat vas mundum — Jesum autem, quippe ex virgine per operationem Dei generatum, sapientiorem et mundiorem et justiorem hominibus omnibus fuisse.

2) Ib. I, 6, 1: ὧν γὰρ ἤμελλε σώζειν (ὁ σωτήρ), τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν εἰληφέναι φάσκουσιν, ἀπὸ μὲν τῆς Ἀχαμὼθ τὸ πνευματικόν, ἀπὸ δὲ τοῦ δημιουργοῦ ἐνδεδύσθαι τὸν ψυχικὸν Χριστὸν, ἀπὸ δὲ τῆς

keiten wurde sowohl durch den dem psychischen Jesus von der Achamoth mitgetheilten pneumatischen Bestandtheil, als auch

---

οἰκονομίας περιτεθεῖσθαι σῶμα ψυχικὴν ἔχον οὐσίαν, κατεσκευασμένον δὲ ἀῤῥήτῳ τέχνῃ πρὸς τὸ καὶ ἀόρατον καὶ ἀψηλάφητον καὶ παθητὸν γεγενῆσθαι. καὶ ὑλικὸν δὲ οὐδ' ὁ, τιοῦν εἰληφέναι λέγουσιν αὐτόν· μὴ γὰρ εἶναι τὴν ὕλην δεκτικὴν σωτηρίας. — I, 7, 2. Der psychische Christus, der Sohn und durch die Propheten verheißene Messias des Demiurgen ist es, welcher durch die Maria, wie durch einen Canal hindurchging, auf welchen bei der Taufe der Soter herabkam, und in welchen die Achamoth einen pneumatischen Keim hineinlegte, so daß der historische Erlöser dnrch 4 Bestandtheile constituirt wird, den pneumatischen von der Achamoth, dem psychischen vom Demiurgen, jene wunderbare Oekonomie (ἐκ τῆς οἰκονομίας, ὃ ἦν κατεσκευασμένον ἀῤῥήτῳ τέχνῃ), wozu endlich der Soter trat. Nur der psychische Christus und ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας κατεσκευασμένος μυστηριωδῶς litten am Kreuze. — Irenäus hebt I, 9, 3 als die Hauptdifferenz der Valentinianer von dem Evangelisten Joh. 1, 14 hervor, daß nach jenen von einer wirklichen Fleischwerdung des Logos nicht die Rede sein könne; λέγουσι δὲ τὸν σωτῆρα ἐνδύσασθαι σῶμα ψυχικὸν, ἐκ τῆς οἰκονομίας κατεσκευασμένον ἀῤῥήτῳ προνοίᾳ, πρὸς τὸ ὁρατὸν γενέσθαι καὶ ψηλαφητόν. — Von dem Valentinianer Markus berichtet Irenäus I, 15, 3: οὕτως τε (durch Veranstaltung des Anthropos, der Ekklesia, des Logos und der Zoë) ὁ κατ' οἰκονομίαν διὰ τῆς Μαρίας γενεσιουργεῖται παρ' αὐτῷ ἄνθρωπος, ὃν ὁ πατὴρ τῶν ὅλων διελθόντα διὰ μήτρας ἐξελέξατο διὰ λόγου εἰς ἐπίγνωσιν αὑτοῦ. — καὶ καθεῖλε μὲν τὸν θάνατον ὁ ἐκ τῆς οἰκονομίας σωτήρ. Jesus ist der eigentliche Name τοῦ ἐκ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου. — Der Christus jener Oekonomie ist in Wahrheit nur der psychische Jesus selbst, aber unter dem bestimmten Gesichtspunct, sofern er nicht für sich, sondern als Organ des Soter gefaßt wird, wie andererseits das Pneumatische der Achamoth von Seiten des Soter die Möglichkeit ergiebt, daß er von dem psychischen Menschen Besitz nehmen kann, den Anknüpfungspunct des göttlichen Factors an den menschlichen bildet. Daher wird die Geburt geradezu auf ihn allein, im Unterschied von dem höheren Erlöser, übertragen, Ib. III, 10, 4: Neque enim Christus, neque Salvator tunc natus est secundum eos; sed ille, qui est de dispositione Jesus, qui est mundi fabricatoris, in quem post baptisma descendisse — supernum Salvatorem dicunt. III, 16, 1: Qui autem a Valentino sunt (dicunt), Jesum quidem, qui sit ex dispositione, ipsum esse qui per Mariam transierit, in quem illum de superiori Salvatorem descendisse. Die theodotianischen Excerpte lassen §. 58 den Erlöser für seine historische Erscheinung annehmen

durch jene höhere, dem Demiurgen unbewußte Veranstaltung zu einem verschwindenden Moment aufgehoben, da nach der Vereinigung beider der so ausgestattete und begabte Mensch mit dem göttlichen Aeon nicht in Widerstreit kommen, sich ihm ganz unterordnen, ganz durch ihn bestimmen lassen, und so diese Doppelpersönlichkeit nach außen hin als eine ungetrennte Einheit auftreten konnte. Sehen wir aber auf die Bedeutung, welche nach dieser Anschauung dem mit dem Soter geeinigten Menschen zukömmt, so ist sie ganz und gar darauf beschränkt, daß er das Medium ist, durch welches der himmlische Erlöser mit der Menschheit in Berührung kommen konnte. So können denn auch die beiden niedrigsten Be-

---

τὸ ἐκλεκτὸν καὶ τὸ κλητόν, τὸ μὲν παρὰ τῆς τεκούσης, τὸ πνευματικόν, τὸ δὲ ἐκ τῆς οἰκονομίας, τὸ ψυχικόν. §. 59: Σπέρμα μὲν οὖν πρῶτον παρὰ τῆς τεκούσης ἐνεδύσατο, οὐ χωρισθεὶς, ἀλλὰ χωρήσας αὐτὸ δυνάμει, ὃ κατὰ μικρὸν μορφοῦται διὰ γνώσεως· κατὰ δὲ τὸν τόπον γενόμενος εὗρεν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐνδύσασθαι τὸν προκεκηρυγμένον, ὃν κατήγγελλον οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος, ὄντα εἰκόνα τοῦ σωτῆρος. ἀλλὰ καὶ οὗτος ὁ ψυχικὸς Χριστὸς, ὃν ἐνεδύσατο, ἀόρατος ἦν, ἔδει δὲ τὸν εἰς κόσμον ἀφικνούμενον, ἐφ' ᾧτε ὀφθῆναι, κρατηθῆναι, πολιτεύσασθαι, καὶ αἰσθητοῦ σώματος ἀντέχεσθαι. σῶμα τοίνυν αὐτῷ ὑφᾶναι τῆς ἐκ τῆς ἀφανοῦς ψυχικῆς οὐσίας, δυνάμει δὲ θείας ἐκ κατασκευῆς εἰς αἰσθητὸν κόσμον ἀφιγμένον. Wenn also nach dem Evg. Luk. 1, 35 der heilige Geist, die Kraft des Höchsten über die Maria gekommen sein soll, so bezieht sich dieses auf die wunderbare Bildung seines Leibes (§. 60). Das Unterscheidende der valentinianischen Christologie bestand daher in der Annahme einer propria qualitas seines Leibes (vgl. Tertullian de res. carn. c. 2). Tertullian, der in seiner Schrift de carne Christi geradezu auf diese Seite der gnostischen Systeme eingeht, sagt daher c. 10 von den Valentinianern: qui carnem Christi *animalem* affirmant, quod *anima caro sit facta*, ergo et caro anima. Vgl. c. 11: Deus enim, inquiunt, gestivit, animam visibilem hominibus exhibere, *faciendo eam corpus*; quae retro invisibilis extiterit. Es ist dieses nur die eben erwähnte psychische Substanz des Leibes Christi, der durch eine wunderbare Oekonomie sichtbar wurde, wie Tertullian c. 13 sagt: Certe perversissimum, ut carnem nominantes animam intelligamus et animam significantes carnem interpretemur. — c. 15: Licuit et Valentino ex privilegio haeretico carnem Christi spiritalem comminisci; quidquid eam fingere potuit, quisquis humanam credere noluit.

standtheile in dem historischen Erlöser, wie aus den angeführten Stellen des Irenäus (III, 10, 4. 16, 1) hervorgeht, in dem Werke jener wunderbaren Oekonomie zusammengefaßt werden. Das Menschliche an dem Erlöser hat überhaupt nicht für sich, nicht als solches, Bedeutung; sein ganzer Zweck besteht darin, den göttlichen Aeon sichtbar zu machen, in die empirische Geschichte einzuführen; alles, was der Soter sich aneignet, was zu seinem Organ vorbereitet wird, concentrirt sich zuletzt doch nur darin, daß er durch diese Vermittelung mit einer σάρξ erscheinen kann. Die valentinianische Christologie verhält sich nicht etwa ausschließend zu jenem in den clementinischen Homilien ausgesprochenen Grundsatz, daß Lichtwesen, um den Menschen sichtbar zu werden, durch Gottes unaussprechliche Macht zu Fleisch verwandelt werden müssen; sondern in ihr ist nur das, was dort in einer unvermittelten Weise behauptet wurde, bestimmt ausgebildet und durchgeführt. Es ist dieselbe göttliche Allmacht, welche dort die Lichtsubstanz zu Fleisch verwandelt, hier der psychischen Substanz die Eigenschaften materieller Leiblichkeit giebt; und das σὰρξ ἐγένετο konnte auch auf dem Standpunct der valentinianischen Christologie von dem Soter ausgesagt werden, sofern man über das bloße Mittelglied des psychischen Jesus hinwegsah[1]). Es lag in der Natur der Sache, daß ein so künstliches Festhalten einer besonderen menschlichen Persönlichkeit, deren wesentliche Eigenschaften man verflüchtigt hatte, nur zu ihrem völligen Aufgeben führen konnte; und so kehrte denn das letzte bedeutende gnostische System, das des Marcion, ganz zu jenem vollendeten Doketismus des Saturnin zurück, indem es gemäß der Aufhebung alles Zusammenhangs zwischen alttestamentlicher und christlicher Religion den noch zu erwartenden Messias des Demiurgen von dem des höchsten Gottes völlig trennte, den erlösenden Geist ohne Geburt, ohne alle Anknüpfung an mensch-

1) Man vgl. Exc. ex scr. Theod. §. 16, wo es heißt, die Valentinianer fassen die bei der Taufe Jesu erschienene Taube als τὸ πνεῦμα τῆς ἐνθυμήσεως τοῦ πατρὸς, τὴν κατέλευσιν πεποιημένον ἐπὶ τὴν τοῦ λόγου σάρκα. Die σάρξ des Logos begreift also hier auch den psychischen Jesus in sich.

liche Verhältnisse, nur dem Scheine nach in menschlicher Gestalt, zur Erde herabkommen ließ[1]).

Wenn wir uns in die Vorstellung des valentinianischen Systems, bei welchem unter allen angeführten Theorien allein die Möglichkeit einer Uebereinstimmung mit dem Evg. Joh. stattfindet, hineinversetzen, so erhält auch Manches, was von der gewöhnlichen Auslegung räthselhaft bleiben mußte, seine genügende Erklärung. Schon wenn der Evangelist wiederholt alttestamentliche Aussprüche in den Schicksalen Jesu erfüllt sieht, und wenn dieselben sich zum Theil auf ganz äußerliche Dinge, wie auf den Einzug in Jerusalem, die Verlosung des Gewandes beziehen; wenn gerade der c. 12 nach Zach. 9, 9 geschilderte Einzug Jesu in Jerusalem eine Hauptstütze für die judaistische Betrachtung Jesu als des durch die Propheten verheißenen alttestamentlichen Messias war[2]): so kann er unmöglich von allen diesen Weissagungen angenommen haben, daß sie sich auf den Logos als solchen bezogen und in ihm ihre Erfüllung gefunden haben, noch daß sie alle ursprünglich von dem klaren Bewußtsein über den Erlöser selbst ausgegangen waren. Wir sind vollkommen zu der Annahme berechtigt, daß es nach ihm der jüdische Messias, der Messias des Demiurgen war, über welchen das A. T. diese Weissagungen enthielt, und können uns ihre Erfüllung an der Person des

---

1) Tertullian c. M. II, 6: Quum igitur haeretica dementia eum Christum venisse praesumeret, qui numquam fuerat annunciatus, sequebatur, ut eum Christum nondum venisse contenderet, qui semper fuerat praedicatus. Die Polemik des Tertullian gegen Marcion's Doketismus (c. M. III, 8 ff. de carne Chr. c. 1 ff.) dreht sich ganz um die Annahme eines phantasma, einer putativa corpulentia (c. M. III, 11) in der historischen Erscheinung Christi und einer doketischen Geburt, welche die Valentinianer von ihrem psychischen Christus behaupteten. Marcion, ut carnem Christi negaret, negavit etiam nativitatem. Der Schüler Marcion's Apelles nahm zwar eine wirkliche caro Christi an, aber weder eine Geburt, noch eine irdische Leiblichkeit. Der Leib Christi ist von den Gestirnen, von den Elementen der höheren Welt entnommen (Tert. de c. Chr. c. 6, c. M. III, 11).

2) Es ist dieses der Grund, weßhalb diese Erzählung in dem ursprünglichen Lukas-Evg. fehlte, s. Ritschl Evg. Marcion's S. 100. Baur Krit. Unt. üb. d. kan. Evg. S. 408.

Erlösers am besten erklären, wenn wir ihm die valentinianische Lehre von dem wirklich mit dem höheren Erlöser vereinigten psychischen, jüdischen Christus zuschreiben. Das Beispiel Marcion's, der mit der Beziehung der messianischen Weissagungen auf den Erlöser auch seine Vereinigung mit dem jüdischen Messias leugnete, beweis't zur Genüge, wie wesentlich Beides, die Beziehung der prophetischen Weissagungen auf Christum und die Annahme des mit ihm geeigneten jüdischen, psychischen Christus zusammenhing. Wie schwierig mußte es überhaupt für das höhere christliche Bewußtsein jener Zeit sein, die prophetischen Weissagungen auf die Person des Erlösers als solche zu beziehen, ohne in ihm wirklich jenen Messias enthalten zu denken! Wenn wir ferner die vereinzelten Andeutungen des Evangeliums über die Leiblichkeit des Erlösers zusammenfassen, so geht aus diesen mit Bestimmtheit hervor, daß ihm zwar eine wirkliche Leiblichkeit, aber eine solche, welche nicht an die Beschränkungen eines materiellen Leibes gebunden ist, beigelegt wird. Aus keinem anderen Grunde kann die synoptische Erzählung von dem Wandeln Jesu auf dem See (6, 16 — 21) aufgenommen sein, als weil gerade sie eine solche Vorstellung begünstigen mußte[1]). Wenn Jesus οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ nach Jerusalem reisen (7, 10) und hier denselben Juden, welche schon früher mit ihm in Berührung gekommen waren, unkenntlich sein (7, 15)[2]), wenn die Art, wie er im Tempel den Juden, die ihn steinigen wollen, verschwindet, nur eine wunderbare sein kann (8, 59)[3]): so müssen wir an eine Leiblichkeit denken,

---

1) Ueber Bleek's neuesten Versuch, das Wunderbare aus dieser Erzählung hinwegzuerklären (Beitr. z. Evglkritik S. 102 f.), vgl. Baur Theol. Jahrb. 1847, H. 1, S. 100 f., meine Recension der Bleek'schen Schrift, Allg. Lit. Ztg. 1847, Nr. 82, S. 650.

2) Vgl. hierüber Baur Kan. Evg. S. 166 f.

3) Um das Wunderbare des Weggehens abzuweisen, hält Lücke Comm. II, 369 es für möglich, das ἐκρύβη, dessen Vorstellung vor dem ἐξῆλθεν sehr beachtenswerth ist, nur von der Eile zu verstehen, als ob ἐν κρυπτῷ je „eilends" heißen könnte! Auch die andere Möglichkeit, Jesus habe sich erst augenblicklich unter dem ihm günstigen Haufen verborgen, und sei dann, da die feindlichen Juden viel-

welche ihre Gestalt auch wandeln und verändern kann[1]). Ganz besonders ist aber die Stelle 2, 19—22 geeignet, uns bestimmten Aufschluß über die Vorstellung des Evangelisten zu geben. Das Auffallende ist nämlich, daß der Evangelist Jesum in seiner Antwort auf die ein Zeichen fordernden Juden seinen Leib als einen Tempel bezeichnen läßt. Wir brauchen natürlich hier, wo es sich nur um die eigene Vorstellung des

---

leicht aus Furcht vor dem schützenden Volke sich zerstreut und entfernt hatten, ruhig und unangefochten aus dem Tempel gegangen, ist unhaltbar. Es wird zwar 8, 30 gesagt, daß viele Juden an ihn glaubten; aber gerade diese gläubig gewordenen Juden sind es, an welche Jesus seine Rede richtet (V. 31), und welche, weil sie ihre jüdischen Vorurtheile nicht aufgeben wollen, in dem Verlauf dieser Unterredung zu seinen entschiedensten Feinden werden, so daß die Annahme eines ihm günstigen Haufens ohne allen Halt ist. Die Erklärung, welche Lücke jetzt in der 3. Aufl. II, 321 vertritt, daß die Rede Jesu nicht an die gläubigen, sondern an die feindlichen Juden gerichtet sei, widerstreitet der bestimmten Angabe des Evangelisten. Uebrigens können die Worte V. 59 schon an sich nur auf ein wunderbares Verschwinden führen, welchem das Weggehen erst nachfolgt, wenn man dem Evangelisten nicht eine ganz unvollständige und unangemessene Darstellung des Wesentlichen in dem Vorfall zutrauen will. Es ist nichts anderes gesagt, als wie Jesus Luk. 4, 30 unbemerkt mitten durch die aufgeregten Bewohner von Nazareth hindurchgeht. Dasselbe Urtheil ist über 10, 39 zu fällen.

1) Auch die Worte Jesu 4, 34, mit welchen er das Bedürfniß nach leiblicher Speise überhaupt von sich abweis't, die Erfüllung des göttlichen Willens für seine einzige Speise erklärt, dürfen nicht übersehen werden, zumal wenn man die von dem alex. Clemens Str. III, c. 7, p. 451 erhaltene Stelle aus einem Briefe Valentin's vergleicht, wo von Jesu gesagt wird: *ἤσθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως, οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν.* Clemens selbst behauptet Str. VI, c. 9, p. 649: *ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ· ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπειςέλθοι, ὥςπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον.* Ich kann die Bildlichkeit jenes Ausdrucks nicht so natürlich finden, wie Lücke Comm. I, 604, da es sich ja um eine wirkliche Speise handelt, welche die Jünger vermuthen. Der Leib Christi braucht nicht, wie ein gewöhnlicher Leib, durch Speise genährt zu werden, weil er durch göttliche Kraft erhalten wird.

Evangelisten handelt, auf die von den modernen Exegeten gemachte Unterscheidung des angeblich abweichenden Sinnes der Worte von der beigefügten Erklärung des Evangelisten nicht weiter Rücksicht zu nehmen[1]). Nach seiner ausdrücklichen Erklärung redete Jesus wirklich von dem Tempel seines Leibes, und der Evangelist muß daher sowohl Jesu diese Vorstellung zugeschrieben, als selbst eine solche Vorstellung von seinem Leibe gehabt haben, nach welchem dieser als ein Tempel aufgefaßt werden konnte. Man braucht nur die Einwendungen des bedeutendsten Auslegers gegen die evangelische Erklärung zu beachten, um zu erkennen, daß bei Johannes eine von der orthodoxen, wie von der modernen Voraussetzung eines wirklich menschlichen Leibes Jesu sehr abweichende Vorstellung vorliegt. „Es ist auffallend", sagt Lücke, Comm. I, 490, „daß Jesus, ohne irgend eine bestimmte Veranlassung im Gespräch, statt des einfachen Ausdrucks σῶμα den ungewöhnlichen ναός, und statt σῶμά μου, τὸν ναὸν τοῦτον gebraucht. Man könnte sagen, die ungewöhnliche Aufregung, vielleicht uns unbekannte Wendungen des Gesprächs, hätten den feierlichen, poetischen Ausdruck herbeigeführt. Auch ist schon oft bemerkt worden, ναός für Leib sei nicht so ungewöhnlich, die Hebräer nannten nicht selten den Körper eine Wohnung oder ein Zelt (Jes. 38, 12), und wie der Apostel Paulus den Leib geradezu bezeichne als einen Tempel des inwohnenden heiligen Geistes (1 Kor. 6, 19), so sage Philo, Gott habe aus dem reinsten Stoffe das Reinste genommen und daraus den Menschen (den menschlichen Leib) gebildet; οἶκος γάρ τις ἢ νεὼς ἱερὸς ἐτεκταίνετο ψυχῆς λογικῆς κτλ.[2]). Allein das Hebräische: meine Hütte, mein Zelt, für Körper, ist doch ziemlich entfernt. Auch wie Philo und Paulus reden, ist zu verschieden von unserer Stelle. Es ist unmittelbar verständlich, den Leib einen Tempel der vernünftigen Seele oder des inwohnenden heiligen Geistes zu nennen. Aber eben nur den Leib Christi ohne Weiteres einen Tempel

1) Was von der gewöhnlichen Erklärung zu halten ist, s. bei Baur Kan. Evg. S. 137 ff.

2) De opif. mundi §. 47, I, 33 (Mangey).

Gottes zu nennen, ist schwer zu ertragen. Oder soll der inwohnende Logos, der eben Gott sei, in dem in ναός versteckten θεοῦ gedacht werden? Nicht einmal dem Joh. möchte ich so etwas zumuthen, geschweige dem Herrn. Unmotivirt und unerwartet fällt der bildliche Ausdruck hier wie aus der Luft u. s. w." Man muß den Einwendungen Lücke's im Allgemeinen vollkommen Recht geben, da der Evangelist, auf welchen es uns hier allein ankömmt, allerdings den Leib Christi als solchen, und nur ihn, als Tempel bezeichnet. Diese Vorstellung kann allerdings aus den angeführten Analogien nicht erklärt werden, welche den menschlichen Leib nur beziehungsweise einen Tempel des heiligen Geistes oder der vernünftigen Seele nennen; denn nicht in dieser allgemeinen Beziehung, sondern in einem ganz ausschließlichen Sinne, im Unterschiede von allen anderen menschlichen Leibern, heißt der Leib Christi ein Tempel. Auch das bloße, ihn vor allen anderen auszeichnende Einwohnen des Logos genügt nicht, um diesen Sprachgebrauch zu erklären, da auch so der Leib nur beziehungsweise, nicht, wie es geschieht, an und für sich, als Tempel bezeichnet werden könnte [1]). Soll der Leib Christi als solcher, durch eine ihm inhärirende Beschaffenheit, ein Tempel sein: so finden wir in dem ganzen Gebiet der ältesten christlichen Lehrentwickelung nur in dem Vorstellungskreise der Valentinianer eine genügende Erklärung. Nur von ihnen konnte nach der ihre ganze Weltanschauung beherrschenden Idee einer über die niedere Weltordnung hinübergreifenden Wirksamkeit der höchsten Mächte, auch der Leib Christi unter diesen Gesichtspunct gestellt werden, nur bei ihnen war jene Vorstellung möglich, daß dem Messias des Demiurg, ohne das Wissen und Wollen des Letzteren, ein höherer, ihn allein zur Verbindung mit dem Logos befähigender Leib gebildet werden konnte [2]).

---

1) Offenbar liegt in dem Zusammenhang der Stelle die Vorstellung, daß nicht jeder Leib, sondern eben nur der Leib Christi ein Tempel genannt werden kann. Sonst wäre auch das Mißverständniß der Juden und das Nichtverstehen der Jünger unbegreiflich.

2) Ich muß mich, sowohl wenn ich den ganzen Charakter des valentinianischen Systems erwäge, als auch wenn ich die Darstellungen die-

Diese valentinianische Christologie ist gerade darin so ganz eigenthümlich, daß sie dem Erlöser zwar eine wirkliche, der Erscheinungswelt angemessene, aber zugleich ihrem Wesen nach höhere Leiblichkeit beilegt, während man sonst entweder die Leiblichkeit des Erlösers als eine gewöhnliche, in jeder Hinsicht menschliche betrachtete, oder ganz doketisch für Schein erklärte. Das johanneische Evangelium weis't selbst auf diese Vorstellung zurück, und wenn ihm der Leib Christi als solcher als ein heiliger Tempel gilt, so kann nichts einen mehr genügenden Aufschluß geben, als die Lehre der Valentinianer, welche in ihm ein Werk unaussprechlicher Kunst, ein Gebilde der höchsten, universellen, über alle endlichen Zwecke hinübergreifenden Vorsehung erblickten[2]).

Versetzen wir uns bei der Betrachtung des johanneischen Evangeliums ganz in diesen valentinianischen Vorstellungskreis, so wird uns auch die Aeußerung des Täufers über die Taufe Jesu und das Herabkommen des Geistes auf ihn (1, 32. 33),

---

ser Lehre betrachte, gegen Neander's Ansicht (Gnost. Syst. S. 136) erklären, daß der Demiurg selbst seinem Messias jenen wunderbar gebildeten Körper gegeben habe. In den oben S. 134, Anm. 3 angeführten Stellen wird der Demiurg bestimmt von allem Antheil an dieser Bildung ausgeschlossen. Der Erlöser hat von dem Demiurgen nur den psychischen Christus, aber von der Oekonomie (*ἀπὸ δὲ τοῦ δημιουργοῦ — ἀπὸ δὲ τῆς οἰκονομίας*), die eben durch diese Gegenüberstellung als eine höhere bezeichnet wird, seinen Leib von psychischer Substanz. Markus führt diese Bildung ausdrücklich auf die höchsten Aeonen zurück. Gerade das ist ächt valentinianisch, daß der kurzsichtige Demiurg auch hierin von den höheren Mächten, deren Walten er nicht erkennt, überflügelt und gewissermaßen getäuscht wird.

2) Ich habe diese Erklärung zuerst in m. Rec. von Baur's Krit. Unt. üb. die kan. Evg. Allg. L. Z. 1847, Nr. 243, S. 787, dann clem. Rec. und Hom. S. 111 ausgesprochen. Man kann auch die Aeußerung in Hippolyt. Dem. de Chr. et Antichristo c. 6 (Galland. Bibl. II, 420) über unsere Stelle vergleichen: *ἀνέστησεν ὁ σωτὴρ καὶ ἔδειξε τὴν ἁγίαν σάρκα ὡς ναόν.* Wie überhaupt Apollinaris mit seiner Lehre von der himmlischen *σάρξ* Christi dieser Vorstellung sich näherte, so konnte er auch in einer verwandten Rücksicht den Leib Christi für einen Tempel erklären (s. die oben S. 233, Anm. 4 angeführte Stelle).

welche sonst unüberwindliche Schwierigkeiten darbietet, erklärlich werden. So lange man von der Vorstellung ausging, daß nach der johanneischen Vorstellung der geschichtliche Logos vom Anfang seines Lebens an der incarnirte Logos war, daß dieser von Anfang an die substanzielle Grundlage seines Wesens bildete: so mußte eine besondere Geistesmittheilung, da man unter dem πνεῦμα eben den heiligen Geist verstand, zum Beginne seiner messianischen Wirksamkeit als ganz überflüssig erscheinen. Es darf Strauß, so sehr auch er bei den Voraussetzungen der gewöhnlichen Erklärung stehen geblieben ist, das Verdienst nicht streitig gemacht werden, den inneren Widerspruch der auf ihr beruhenden Vorstellung in seiner ganzen Schärfe hervorgehoben zu haben. Liege schon für die Evangelien des Matthäus und des Lukas ein Widerspruch zwischen der ursprünglichen Erzeugung Jesu durch den heiligen Geist und der späteren Mittheilung des Geistes an ihn, so sei dieser Widerspruch bei Johannes dadurch gesteigert, daß nach ihm in Jesu von Anfang an der göttliche Logos Fleisch geworden war. „Wozu bedurfte er dann noch bei seiner Taufe einer besonderen Ausrüstung mit dem πνεῦμα ἅγιον?". Auch die Lücke'sche Unterscheidung der inneren Entwickelung und der äußeren Anregung, so daß also der von Geburt an in Jesu vorhandene Logos bei allem Triebe von innen doch auch der Anregung und Belebung von außen, durch den heiligen Geist, bedurft habe, um zur vollen Wirksamkeit und Manifestation in der Welt zu gelangen, genüge deßhalb nicht, weil die innere Anlage und die erforderliche Stärke der äußeren Anregung in umgekehrtem Verhältniß stehen, bei einer absolut großen Anlage also, wie sie in dem vom Logos beseelten Jesus vorausgesetzt werden müsse, die Anregung nur ein minimum sein dürfe, jeder gegebene Umstand zur Anregung für den mächtigen Trieb werden müsse. Das maximum äußeren Anstoßes bei der Taufe in dem sichtbaren Herabkommen des göttlichen Geistes sei also überflüssig. Die Erzählung von der Herabkunft des Geistes auf Jesum bei der Taufe müsse sich gebildet haben, als die Vorstellung einer übernatürlichen Erzeugung noch nicht vorhanden gewesen sei. Erst als die Verehrung Jesu gestiegen sei, habe diese spät entstandene Messia-

nität nicht mehr genügt, und man habe sie mittelst der übernatürlichen Erzeugung Jesu schon auf seine Empfängniß zurückdatirt. Aber durch diese spätere Vorstellung wurde die frühere keineswegs verdrängt, sondern wie die Sage und der mit ihr auf gleichem Standpunct stehende Schriftsteller weitherzig ist, gingen beide Erzählungen, wiewohl sie sich eigentlich ausschließen, friedlich neben einander und wurden so von den Evangelisten, selbst von dem vierten, beide aufgezeichnet. Die Erzählung von der bei der Taufe geschehenen Geistesmittheilung konnte, sobald die Vorstellung von der übernatürlichen Erzeugung ausgebildet war, zwar nicht mehr entstehen, aber immer noch neben dieser nachgeführt werden, weil die Sage nicht gern etwas von den einmal gewonnenen Schätzen verlieren mag[1]). Diese Argumentation war nicht nur in Betreff der Synoptiker, sondern auch in Betreff der johanneischen Darstellung, wenigstens den herrschenden Ansichten gegenüber, berechtigt. Diese waren hauptsächlich deßhalb unhaltbar, weil, was Strauß freilich nicht geltend gemacht hat, die Vorstellung, daß der Logos selbst nur als innere Anlage existirt und einer durch äußere Anregung vermittelten Entwickelung bedurft habe, der johanneischen Logosidee schlechthin widerspricht, welche von irgend einer Erniedrigung und Entäußerung des Logos nichts weiß[2]). Ist der Logos von Anfang an das Substanzielle in der Person Jesu, so läßt sich eine spätere, ja auch nur besondere Mittheilung des heiligen Geistes an ihn, zumal da er selbst, diesem als Paraklet gegenüber, eine höhere Stellung einnimmt, ihn in seinem Namen senden läßt (14, 26), oder gar selbst sendet (16, 7), ihm den Offenbarungsinhalt giebt, aus welchem er nur schöpfen kann (16, 14), schlechterdings nicht begreifen[3]). — Eine von

---

1) Leben Jesu, 2. Aufl. I, 444 ff.

2) Sehr richtig behauptet Reuß in der öfter erwähnten Abhandlung S. 26, daß die Fleischwerdung des Logos für diesen keine Erniedrigung sein konnte; er habe sich seiner Göttlichkeit nie entäußert, die Annahme der Menschheit sei wohl eine Erhöhung, nicht aber eine Erniedrigung für ihn gewesen.

3) Frommann Joh. Lehrb. S. 364 f. sucht den Widerspruch dadurch aufzuheben, daß das πνεῦμα sich nicht als ein besonderes drittes per-

den Voraussetzungen, welche man gewöhnlich zu machen pflegte, wurde durch Baur erschüttert, durch dessen Ansicht daher die Betrachtung der evangelischen Erzählung wesentlich modificirt wird. Während man nämlich gewöhnlich annahm, daß Joh. 1, 32 von derselben Erscheinung die Rede sei, welche nach den Synoptikern bei der Taufe Jesu vorfiel, so vermißt dagegen Baur jede Andeutung, daß auch nach unserem Evangelisten Jesus getauft sei [1]). Die ganze Stelle V. 29—34 lasse sich

---

sönliches Wesen neben Gott und den Logos stelle, sondern die beide, Gott und den Logos, beseelende Lebenskraft, das beide erregende und der Creatur gegenüber zu einer Einheit verbindende Princip sei. Hierdurch wird es aber nur desto schwieriger, sich vorzustellen, wie es für den Logos auch solche Momente geben kann, in denen er sich nicht als thätig, sondern „als ruhend und nur mit Gott verbunden" verhalten, „des göttlichen Geistes ledig" gedacht werden soll. Es handelt sich hier ja offenbar nur um den Geist als ein besonderes, hypostatisches Princip, nicht als eine solche nur göttlichen Personen inhärirende Lebenskraft, um davon ganz zu schweigen, daß das joh. Evg. den heil. Geist sehr wohl als den persönlichen Paraklet kennt. Neander, dessen Erklärung auch Köstlin a. a. O. S. 144 zu billigen scheint, meint (Gesch. d. Pfl. u. Leit. d. christl. K. durch die Apostel, 4. Aufl. S. 887), der Evglst. habe mit der Geistesmittheilung bei der Taufe gewiß nicht sagen wollen, daß Christus damals erst mit der Fülle der göttlichen Kraft zu seinem Berufe ausgebildet wurde; in seinem Sinne sei dieses gewiß nur so aufzufassen, „daß, eben weil Christus der menschgewordene Logos selbst war, alles Göttliche der früheren Offenbarungen in ihm sich concentrirte, daß eben daher nicht von einzeln vorübergehenden Anregungen und Offenbarungen des göttlichen Geistes bei ihm die Rede sein kann, sondern der göttliche Geist, der die früheren Propheten nur fragmentarisch erleuchtete und beseelte, von Anfang an in seiner Totalität ihm einwohnte und von ihm aus wirkte, wie sich dieses von diesem Zeitpunct an auf eine den gewöhnlichen Menschen wahrnehmbarere Weise in jenen außerordentlichen Merkmalen (nämlich den Wundern) offenbaren sollte." Es ist gut, daß Neander den letzten Zusatz gemacht hat; denn sonst würde man in seiner Darstellung gerade das Gegentheil von der evangelischen Erzählung erkennen müssen, welche den Geist eben nicht von Anfang an Jesu einwohnen läßt, da sonst sein besonders erzähltes Herabkommen überflüssig und gar nicht der Rede werth sein würde. Daß sich auch bei dem zuletzt Gesagten nur Wenige beruhigen werden können, liegt wohl in der Natur der Sache.

1) Kan. Evg. S. 104 f.

ebenso gut auch ohne diese Voraussetzung verstehen, ja sie müsse sogar nach dem ganzen Zusammenhang der Erzählung so verstanden werden. Der eng geschlossene Zusammenhang, der bestimmte Fortschritt von einem Moment zum andern lasse für die Taufe gar keinen Platz übrig. Man muß nun allerdings dieses zugeben, daß der Taufact jedenfalls nicht an dem ersten der hier erwähnten Tage stattgefunden haben kann. Nach Baur ist dasselbe auch vom zweiten Tage zu sagen, weil dann nur um so auffallender wäre, daß der eigentliche Act, zu welchem die erwähnte Erscheinung gehörte, völlig verschwiegen sei. Der Evangelist habe auf seinem von dem synoptischen völlig verschiedenen Standpuncte die Taufe ganz ignoriren können, da sie für ihn keine objective Bedeutung haben könne. Alles, was zum Messias gehöre, sei Jesus bei ihm schon an sich als der Logos, also nur für das subjective Bewußtsein solle das, was er an sich ist, dargestellt werden, und nur durch die Vermittelung des Täufers, dem daher allein diese Erscheinung zu Theil werde, habe dieses Bewußtsein von seiner messianischen Bestimmung ein allgemeines werden können. So wenig ich die unversöhnliche Differenz zwischen der synoptischen und der johanneischen Erzählung verkenne, so muß ich mich dagegen jetzt gegen diese Ansicht, welche ich früher selbst getheilt habe, erklären. Die hohe Bedeutung, welche man in der Zeit des alten Christenthums der Taufe beilegte, bestand eben darin, daß alle diejenigen, welche nicht ganz doketisch Jesum über alle ächt menschliche Entwickelung erhoben, von ihr den Eintritt des höheren, erlösenden Princips in ihn datirten, mochte dieses nun als der prophetische, messianische Geist, oder als ein göttlicher Aeon gefaßt werden. In der in der Taufe herabgekommenen Taube erkannte ein Jeder das höchste, in der Erlösung wirkende Princip, die Ophiten den Christus[1]), die Basilidianer den dienenden Geist (*πνεῦμα διακονούμενον*) des höchsten Gottes[2]), die Valentinianer den Aeon Soter[3]). Fast allgemein

1) Irenäus adv. haer. I, 30, 12. 13.

2) Clem. Al. Str. II, c. 8, p. 375.

3) Es genüge hier die Stelle Exc. ex scr. Theod. §. 16: *καὶ ἡ περιστερὰ δὲ σῶμα ὤφθη, ἣν οἱ μὲν τὸ ἅγιον πνεῦμά φασιν, οἱ δὲ*

datirte man also erst von der Taufe den Eintritt des höchsten Erlösungsprincips in die Geschichte, und diese ihre Bedeutung lag der ursprünglichen Feier der Epiphanie zum Grunde, welche erst in dem Herabkommen des höheren Geistes auf Jesum die erste Erscheinung, gleichsam die wahre Geburt des Erlösers, erfaßte[1]). Je allgemeiner also auch bei den Gnostikern der Taufe die höchste objective Bedeutung zugeschrieben wurde, desto unwahrscheinlicher muß es werden, daß der Evangelist sie als für seinen dogmatischen Standpunct ohne Werth ganz unberücksichtigt gelassen habe. Es darf aber auch nicht einmal Das zugestanden werden, daß sich in unserm Evangelium gar keine Erwähnung der Taufe vorfinde. Die Worte des Täufers 1, 33, er habe Jesum (als Messias) früher nicht gekannt, aber der, welcher ihn gesandt habe im Wasser zu taufen, habe ihm als Kennzeichen der wahren Messianität das sichtbare Herabkommen des Geistes als Täufer angegeben, verbinden die Erkenntniß des Messias so ausdrücklich mit dem Berufe des Täufers, daß der Sinn nur sein kann, Johannes habe eben bei der Ausübung dieses Berufes, bei der Taufe Jesu, den Geist in der Gestalt einer Taube auf ihn herabkommen gesehen. Stand dieses Herabkommen mit dem Geschäfte des Täufers in gar keiner Beziehung, so ist die ausdrückliche Erwähnung seines Berufes ganz ungehörig und nichtssagend. Gerade bei einer so allgemein gültigen und gefeierten Erzählung darf es durchaus nicht befremden, daß dem Evangelisten eine einfache Andeutung genügt. Nicht das ist demnach die Voraussetzung, welche man fallen lassen muß, um das wirkliche Verständniß dieser Stelle zu erreichen, daß Jesus überhaupt getauft sei, sondern vielmehr das Vorurtheil muß man aufgeben, daß das erwähnte πνεῦμα eben den heiligen Geist bedeute. Wenn im

---

ἀπὸ Βασιλείδου τὸν διάκονον, οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὸ πνεῦμα τῆς ἐνθυμήσεως τοῦ πατρὸς, τὴν κατέλευσιν πεποιημένον ἐπὶ τὴν τοῦ λόγου σάρκα.

1) Daß dieses Fest in dieser Bedeutung ursprünglich aus Aegypten und von den Basilidianern herstammt, hat Gieseler Allg. Lit. Ztg. 1823, Nr. 105, S. 836. 837 gegen Neander (Gnost. Syst. S. 49) erwiesen. Vgl. dess. Lehrb. d. K. G. 4. A. I, 186. 376.

N. T. so oft von unsauberen Geistern, Hebr. 1, 14 von den Engeln als dienenden Geistern (λειτουργικὰ πν.) 12, 9 von Gott als dem Vater der Geister, Luk. 24, 36 von einem πνεῦμα als einem unkörperlichen, rein geistigen Wesen die Rede ist; wenn die joh. Apokalypse 1, 4 sieben vor dem Throne Gottes stehende Geister (vgl. 3, 1. 4, 5. 5, 6) kennt, wenn nach der Hellwag'schen Erklärung von Clem. R. ep. 2. c. 9 πνεῦμα Christum als einen fleischlosen Geist bezeichnet, wenn die Basilidianer der Aeon der Erlösung das dienende πνεῦμα, Marcion den spiritus salutaris, nannten, wenn die meisten Gnostiker unter dem bei der Taufe erwähnten πν. einen Aeon verstehen konnten; ja wenn das joh. Evg. selbst Gott nur in diesem Sinne 4, 24 als πνεῦμα, als ein rein geistiges Wesen bezeichnet, den eigentlichen heiligen Geist aber immer näher bestimmt als πν. ἅγιον, πν. τῆς ἀληθείας, als Paraklet[1]): so sind wir vollkommen berechtigt, auch hier unter dem herabgekommenen Geiste, wie 3, 34 unter dem Geiste, den Gott Jesu ohne Maaß gegeben, und vielleicht auch unter dem πν. ζωοποιοῦν 6, 63, den Logos selbst, als ein rein geistiges Wesen, zu verstehen. Der Artikel genügte vollkommen, um dieses πνεῦμα als den Geist, an welchen zumal nach der Erörterung des Prologs allein gedacht werden konnte, wie als etwas ohne Weiteres verständliches, darzustellen, um davon gar nicht zu reden, daß der Evangelist sich an die bereits fixirte synoptische Erzählung anschließen mußte. Die ausdrückliche Erwähnung

---

1) c. 14, 16. 17. 26. 16, 7. 13. Nur 7, 39 könnte eine Ausnahme zu machen scheinen; allein auch hier ist das πν. schon dadurch als der heilige Geist bezeichnet, daß es allen Gläubigen mitgetheilt werden soll. — Die Beispiele für jene allgemeine Bedeutung von πνεῦμα, wonach es von jedem nicht fleischlichen, rein geistigen Wesen ausgesagt werden kann, lassen sich natürlich noch sehr vermehren. Hier genüge was Epiphanius Haer. XXX, 3 als Lehre der Ebioniten angiebt: εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα, ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον. Tertullian sagt von Marcion III, 6: Non negans enim, filium et *spiritum* et substantiam creatoris esse Christum ejus. III, 16: Quis enim loquebatur (zu Moses im feurigen Dornbusch), nisi spiritus creatoris, qui est Christus.

V. 32. 33, daß der Geist nicht bloß auf Jesum herabgekommen, sondern auch auf ihm geblieben, die ihm immanente, ihn bestimmende göttliche Kraft geworden sei [1]), führt mit Nothwendigkeit sowohl darauf, daß Jesu hier etwas ganz Neues mitgetheilt wurde, was er vorher gar nicht hatte, als auch darauf, daß nur dieses πνεῦμα seiner menschlichen Persönlichkeit die höhere Bedeutung, die Würde und Macht des Erlösers gab. Wäre der göttliche Logos schon vorher in ihm gewesen, so begreift man schlechterdings nicht, was ihm noch bleibend mitgetheilt werden mußte, was ihm zu seiner Befähigung als Erlöser noch fehlen konnte, so wenig als man sich denken kann, wie dem Logos selbst noch der Geist von Gott ohne Maaß mitgetheilt werden konnte. Wenn, wie die Ophiten lehrten, der Mensch Jesus nach der Herabkunft des Christus auf ihn mit wunderthätiger Kraft ausgerüstet wurde und nun den unbekannten Vater verkündigen, sich als den Sohn des ersten Menschen bekennen konnte [2]): so ist auch die johanneische Darstellung nur unter der Voraussetzung einer solchen Doppelpersönlichkeit des Erlösers zu erklären, wie sie von den Ophiten und Valentinianern gelehrt wurde. Die Taufe ist der Moment, in welchem die Vereinigung des himmlichen Aeon mit dem irdischen Menschen vor sich geht, durch welche der Mensch Jesus zum Träger und Organ des ewigen Logos, des eingeborenen Sohnes wird. Die wesentliche Uebereinstimmung der johanneischen Christologie mit der valentinianischen kann durch nichts mehr bestätigt werden, als dadurch, daß das Evangelium auch eine Zeit kennt, in welcher das Licht, der Logos erst im Kommen begriffen, noch nicht gekommen war. Jetzt geht uns das rechte Licht auf über den räthselhaften Ausdruck ἦν ἐρχόμενον 1, 9. Wie kann die Zeit, in welcher das Organ des höchsten Erlö-

---

1) καὶ ἔμεινεν ἐπ᾽ αὐτόν, καὶ μένον ἐπ᾽ αὐτόν. Der Accusativ kann nichts anderes ausdrücken, als daß dieser Geist nicht bloß ein inhärirendes, ruhendes, sondern vielmehr das den Menschen Jesus nach der Vereinigung absolut bestimmende, in ihm schlechthin active Princip wurde.

2) Irenäus I, 30, 13: Descendente autem Christo in Jesum, tunc coincepisse virtutes perficere et curare et annuntiare incognitum Patrem et se manifeste filium primi hominis confiteri.

sers, der Mensch Jesus, mit jener höheren, ausgezeichneten Vorrichtung göttlicher Oekonomie gebildet wurde oder bereits als solcher lebte, wie kann die Zeit, welche die Vereinigung jenes mit diesem vorherging, treffender bezeichnet werden, als durch das von dem Lichte ausgesagte ἦν ἐρχόμενον! Aus derselben Vorstellung erklärt sich auch das Zeugniß, welches Johannes vor der Taufe vor den Abgeordneten aus Jerusalem ausspricht (1, 26. 27). Diesem liegt nichts weiter zum Grunde, als das Wissen, daß Einer unter den Juden selbst, der aber dem Täufer noch unbekannt ist, das Organ des vorweltlichen Logos zu sein bestimmt ist. Auch diese Lehre ist so sehr den beiden erwähnten gnostischen Systemen eigenthümlich, daß sich uns auch hier die verwandte Berührung des johanneischen Lehrbegriffs mit der valentinianischen Gnosis evident erweis't. Und wie kann das Evangelium, welches die ganze Bedeutung der Erlösung auf die Wirksamkeit des göttlichen Logos zurückführt, passender beginnen, als eben mit dem Moment, in welchem der Logos zuerst in die irdische Geschichte eintrat! Alles, was die Person Jesu, als solche, vor jener Vereinigung betrifft, kann für den Standpunct des Evangelisten weder Werth noch Interesse haben; erst das Herabkommen des Logos auf diese menschliche Persönlichkeit ist für ihn die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου [1]).

§. 12. Der Welterlöser.

Die Untersuchung über die Person des fleischgewordenen Logos hat uns in einer anderen Weise zuletzt wieder zu dem Puncte zurückgeführt, von welchem sie sich am weitesten zu

1) Diese Ansicht ist andeutungsweise, aber noch nicht mit dieser Bestimmtheit, von mir bereits in m. Rec. des Baur'schen Werkes über die Evangelien vorgetragen, Allg. L. Z. 1847, Nr. 543, S. 787 ff. — Der sächsische Anonymus über die Evangelien (Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zu einander, Lpz. 1845), der wie Baur, die Taufe Jesu im Evg. Joh. ausgeschlossen findet (S. 383 ff.), äußert S. 394, der Evangelist habe die Geburt oder das Erscheinen Christi auf Erden bei der Taufe (d. h. natürlich bei dem Moment, in welchem er nach den Synoptikern getauft wurde) vorgehen und ihn als völlig vollendeten Mann geheimnißvollen Ursprungs wie vom Himmel niedersteigen lassen u. s. w. —

entfernen schien. Während uns anfangs von der vollständigen menschlichen Natur, welche die herrschende Ansicht den Logos annehmen läßt, nur ein sinnlicher Leib übrig zu bleiben schien, so hat sich uns zuletzt eine vollständige und vor dem Hinzutreten des Logos abgeschlossene menschliche Persönlichkeit, also in dem fleischgewordenen Logos die Vereinigung einer göttlichen und menschlichen Person ergeben. Einer Zeit, welche in den wirren Reden in sich selbst zerrissener, mit sich selbst zerfallener Gemüther die Stimme böser Geister vernahm, konnte auch das Gegentheil nichts Undenkbares sein, daß ein reines menschliches Bewußtsein von einer göttlichen Natur ergriffen, ihr Organ, der Mund wurde, durch welchen diese redete [1]). Eben wegen dieser Doppelpersönlichkeit, an welche die den Erlöser constituirenden Momente, das Göttliche und das Menschliche, auseinanderfallen, kann von einer Erniedrigung bei der einen so wenig, wie bei der anderen die Rede sein. Der Logos verliert nach dieser seiner Vereinigung nichts von der Klarheit seines göttlichen Bewußtseins, von der Machtfülle seines göttlichen Wesens; von ihm in seiner menschlichen Erscheinung kann alles das ausgesagt werden, was ihn in seiner ungetrübten, auch hier sich fortsetzenden Gemeinschaft und Einheit mit dem Vater darstellt. Er ist und bleibt der Eingeborene vom Vater, welchem dieser Alles un-

1) Man vgl. auch hierüber die pseudoclement. Schriften, Rec. IV, 13. 16. Der Grund, weßhalb die Dämonen danach trachten, in menschliche Körper einzugehen, liegt darin, daß sie wegen ihrer geistigen Natur ihre fleischlichen, sinnlichen Gelüste nur durch dieses Medium befriedigen können. Hom. IX, 10: *πνεύματα ὄντες (οἱ δαίμονες) καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμβάνειν δὲ μὴ δυνάμενοι διὰ τὸ πνεύματα εἶναι καὶ δεῖσθαι ὀργάνων τῶν πρὸς τὴν χρῆσιν ἐπιηδείων, εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰσίασιν σώματα, ἵνα ὥςπερ ὑπουργούντων ὀργάνων τυχόντες, ὧν θέλουσιν ἐπιτυχεῖν δυνατοὶ ὦσιν, εἴτε βρωτῶν, διὰ τοὺς ἀνθρώπου ὀδόντας, εἴτε συνουσίας, διὰ τὰ ἐκείνου αἰδοῖα.* Dieses Eingehen der Dämonen in menschliche Persönlichkeiten kann die von uns ausgeführte Doppelpersönlichkeit des Johann. Christus nur bestätigen, so wesentlich sich die johanneische Vorstellung dadurch unterscheidet, daß sie dem menschlichen Organ in valentinianischer Weise eine besondere, eminente Vorrichtung zuschreibt.

terworfen hat (3, 35. 13, 3). Er zeigt sein höheres, übermenschliches Wesen in der Unbeschränktheit seines übernatürlichen Wissens, in der wunderbaren Allmacht seines Willens; seine ursprüngliche Gemeinschaft mit dem Vater ist auch jetzt in nichts gestört, er ist nach wie vor in dem Vater, wie der Vater in ihm, er ist auch jetzt nicht allein, sondern stets in der beseligenden Gegenwart Gottes, er liegt noch jetzt an dem Busen des Vaters [1]). Für die menschliche Persönlichkeit kann natürlich die Vereinigung mit dem Logos nur als die höchste Verherrlichung betrachtet werden, gegen welche das Leiden, welches sie im Verlauf des Erlösungswerkes ertragen muß, gar nicht in Anschlag kommen kann. Kurz, so wenig das empirische Leben des Gottmenschen für die reformirte Christologie an sich als eine Erniedrigung und Entäußerung gelten kann, weil ja auch ihr die menschliche Natur vor und über ihrer zeitlichen Geschichte gar keine Existenz hat, der göttliche Logos aber unbeschadet seiner Vereinigung mit jener unverändert in seiner himmlischen Stellung bleibt [2]): so wenig findet auch in der johanneischen Theologie der Begriff der Entäußerung aus ähnlichen Gründen eine Stelle. Die Herrlichkeit des Eingeborenen ist wirklich und unbeschränkt auf Erden erschienen und dem gläubigen Bewußtsein offenbart (1, 14).

---

1) Es durfte daher in §. 5 angeführten Stellen über die johanneische Darstellung des Logos kein Unterschied zwischen dem, was ihm vor seiner irdischen Erscheinung, und was ihm in derselben beigelegt wird, gemacht werden. Uebrigens s. Köstlin a. a. O. S. 144 f. Die Excerpta ex scr. Theod. §. 19: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐ κατὰ τὴν παρουσίαν μόνον ἄνθρωπος γενόμενος, ἀλλὰ καὶ ὁ ἐν τοῦτότητι λόγος κατὰ περιγραφὴν καὶ οὐ κατ' οὐσίαν γενόμενος, ὁ υἱός.* Hier scheint sogar das, was die menschliche Persönlichkeit des Erlösers ausmacht, als uranfängliche Bestimmtheit des Logos dargestellt zu sein.

2) S. Schneckenburger, Zur kirchl. Christol., die orthod. Lehre vom dopp. Stande Christi nach luther. und reform. Fassung, 1848, S. 9 f. 32 f. Calvin Inst. II, 13, 4: Mirabiliter enim e coelo descendit filius Dei, ut coelum tamen non relinqueret; mirabiliter in utero virginis gestari, in terris versari et in cruce pendere voluit, ut semper mundum impleret, sicut ab initio.

Alles, was der menschlichen Beschränktheit und Endlichkeit wesentlich ist, Schmerz, Wehmuth und Besorgniß kann den Erlöser auch jetzt nicht oder doch nur vorübergehend berühren, in welchem das Bewußtsein des Logos durchaus das Bestimmende ist. Vielleicht stellt gerade sein Benehmen vor der Auferweckung des Lazarus einen inneren, nur aus der Dualität der Personen erklärlichen Widerstreit dar, der aber stets durch die Herrschaft des Logos überwunden wird. Wenigstens ist es, wenn der Logos allein als das Persönliche in ihm angenommen wird, schwer erklärlich, wie solche Affecte des Unwillens, der inneren Erschütterung (11, 33), der Trauer über den Tod des Freundes bei Vorauswissen der Auferweckung, in dem Bewußtsein des Logos angenommen werden können. Man sucht zwar gewöhnlich, entweder die Bedeutung des ἐμβριμᾶσθαι, fremere in aliquem (11, 33. 38. vgl. Matth. 9, 30. Mrk. 1, 43. 14, 5. Jer. 2, 6. Ps. 37, 3) in die einer heftigen Betrübniß abzuschwächen, oder aber das Object des Unwillens in der Umgebung Jesu zu finden. Allein jene Erklärung ist nicht auf ein einziges Beispiel gegründet, in welchem das Wort von einem anderen Affecte gebraucht wäre, als dem des Zorns und Unwillens, und man hat durchaus kein Recht, die allgemeine Bedeutung eines starken, tiefen, heftigen Affects überhaupt von dem durchgängig bestimmten Sprachgebrauch zu abstrahiren. Ueberdies widerstreitet dieser Bedeutung das parallele ἐτάραξεν ἑαυτόν durchaus, welches nicht von einem passiven Ergriffenwerden, sondern nur activ verstanden werden darf. Dagegen, daß der Gegenstand der Unwillens außer Jesu angenommen werden sollte, sprechen zunächst außer dem erwähnten ἐτάρ. ἑαυτόν noch die Zusätze τῷ πνεύματι, ἐν ἑαυτῷ. Treffend hat Lücke gegen diese äußere Beziehung erinnert, nach der Analogie der synoptischen Stellen müsse man in diesem Falle ἐνεβρ. αὐτοῖς erwarten [1]). Aber auch sachlich betrachtet, würde nach dieser Erklärung das Härteste von Jesu ausgesagt, was sich nur denken läßt. Daß der johanneische Christus, selbst wenn er bei den Trauernden

1) Comm. I, 459.

den rechten Glauben an seine Person vermißt haben sollte, über die Thränen ergrimmt, welche dem Dahingeschiedenen fließen, übersteigt doch unendlich alle Analogien, welche sonst für eine solche Härte angeführt werden können [1]), zumal da er selbst weint und offenbar von Rührung ergriffen wird (V. 35. 36). Wenn so der Unwille und der Schmerz Jesu in der Erzählung sich gegenseitig auszuschließen scheinen: sollte nicht schon Cyrill im Wesentlichen die richtige Erklärung gegeben haben, wenn er den Herrn die unwillkürliche Sympathie vermöge seiner göttlichen Natur (*τῷ πνεύματι*), gleichsam unwillig und scheltend unterdrücken läßt [2])? Lücke wendet freilich ein, dieser Auslegnng widerspreche das analoge *ἐταράχθη τῷ πνεύματι* 13, 21, wo *πν.* nicht Ausdruck der göttlichen Natur sein könne, sondern eben das bewegliche Innere Christi bezeichne. Wir wollen es unentschieden sein lassen, ob *πν.* an dieser Stelle wirklich in demselben Sinne verstanden werden muß, oder ob nicht vielmehr dieser Ausdruck hiermit 12, 41: *νῦν ἡ ψυχῇ τετάραχται* gleichzusetzen ist. Jedenfalls ist die Anwesenheit des Verräthers in dem Jüngerkreise etwas, was schon eher selbst die göttliche Natur erschüttern kann. Der hauptsächliche Unterschied beider Stellen besteht aber eben darin, daß Jesus dort nur erschüttert wird, hier aber, wie ausdrücklich gesagt wird, sich selbst erschüttert. So haben wir vielleicht ein Recht, Cyrill's Erklärung dahin zu modificiren, daß hier einmal, von dem Schmerz um den gestorbenen Freund überwältigt, ein ächt menschliches Gefühl die mit dem Logos verbundene menschliche Person aus ihrer Gemeinschaft mit dem Logos herauszureißen droht, dessen Unwille sich daher nur nach innen, nur auf sie richten kann. Jedenfalls wird unsere Darstellung der joh. Christologie durch diese Stelle sehr begünstigt. Denn bestand das Menschliche an Christo nur in der *σάρξ*, so ist dieser Affect nicht zu erklären, und die Scheinthränen, welche der Logos geweint haben müßte, dürften doch nur dann der

1) Wie Strauß sie zusammengestellt hat, L. J. II, 149, 2. A.

2) *τῇ δυνάμει τ. ἁγίου πνεύμ. ἐπιπλήττει τρόπον τινὰ τῇ ἰδίᾳ σαρκί.*

Darstellung des Evangelisten zugeschrieben werden, wenn sich in der That kein anderer Ausweg darbieten sollte. Es ist doch etwas anderes, wenn Jesus V. 41. 42 vom Bewußtsein des Logos ausspricht, er habe nicht gebetet, als ob er nicht von vorn herein gewiß gewesen sei, daß der Vater ihn erhören werde, sondern nur wegen des umgebenden Haufens, um in ihnen den Glauben zu erwecken, daß er ihn gesandt habe. Thränen können diesen Zweck nicht haben; eine Rührung, welche nicht unwillkürlich ist, sondern absichtlich, ist das Widerlichste, was sich denken läßt, und wir müssen in der That Anstand nehmen, eine solche Vorstellung dem Evangelisten zuzutrauen. Soll die Rührung eine wahre gewesen sein, so kann sie schlechterdings nicht den Logos betroffen haben, und es bestätigt sich uns auch hier die vorgetragene Lehre von einer mit dem Logos verbundenen menschlichen Person. Nur auf sie kann es sich beziehen, wenn im Angesichte des Todes die Seele Christi erschüttert ist (12, 27). Sind aber hiermit immer nur vorübergehende Momente menschlicher Schwäche und Betrübniß in dem Erlöser angenommen: so ist dagegen der Grundton, welcher sich durch alle seine Reden und Handlungen hindurchzieht, ungetrübte Seligkeit (χαρά) des Bewußtseins seiner Einheit mit Gott (15, 11. 17, 13). — Wenn es gleichwohl auch Stellen giebt, welche auf eine gewisse Erniedrigung führen könnten, sofern nämlich erst nach dem Tode die Verherrlichung des Sohnes eintreten oder der Sohn die Herrlichkeit wieder erlangen soll, die er vor seiner irdischen Erscheinung gehabt hat, ehe denn die Welt war: so verschwindet auch dieser Widerspruch bei näherer Betrachtung. So nachdrücklich es vom Evangelisten hervorgehoben wird, daß der Vater den Sohn immer verherrlicht, und jede Aeußerung seiner wunderbaren Macht als eine Offenbarung seiner Herrlichkeit, als ein Act seiner Verherrlichung durch den Vater aufgefaßt wird [1]: so wird doch auch der Tod als der Anfang der eigentlichen Verherrlichung dargestellt, ja geradezu als das δοξάζεσθαι des Sohnes bezeichnet (7, 39. 12, 16). Er ist die Stunde, in welcher der Erlöser verherrlicht wird (12,

1) 2, 11. 11, 4.

23. 13, 31. 32), und die Zeit vor dem Tode ist somit die Zeit, in welcher er noch nicht verherrlicht ist (7, 39). In dem hohenpriesterlichen Gebete (17, 5) kann Jesus bitten, der Vater möge ihn verherrlichen mit der Herrlichkeit, die er hatte, ehe denn die Welt war. Allein es ist offenbar, daß diese Verherrlichung sich nur nach außen beziehen kann, da durch den Tod das wahre Wesen des Erlösers zur allgemeinen Anerkennung gebracht wird, das vollbrachte Erlösungswerk auch vom Vater in irgend einer Weise anerkannt werden muß, daß der zum Vater zurückgekehrte Erlöser deßhalb auch bei ihm verherrlicht werden muß, und in dieser Hinsicht verherrlicht Gott den Sohn in sich selbst (ἐν ἑαυτῷ 13, 32), bei sich (παρὰ σεαυτῷ 17, 5). Und der Zusatz, daß der Sohn diese Herrlichkeit bei Gott schon hatte, ehe denn die Welt war, kann unmöglich in dem Gegensatz gegen die irdische Erscheinung hinzugefügt sein, als hätte er durch seine Fleischwerdung irgend etwas Wesentliches von seiner Herrlichkeit verloren.

Haben wir somit das erschöpft, was der Erlöser der johanneischen Darstellung an sich ist, so handelt es sich um das, was er für die Welt, für die Menschheit ist, und es ist die fernere Aufgabe, alles das zusammenzufassen, was ihn als den allgemeinen Erlöser der Welt darstellt. Unmittelbar auf seine göttliche Logosnatur weisen diejenigen Stellen zurück, welche ihn, an den Prolog (1, 4. 5. 8. 9) anknüpfend, als das die Welt erleuchtende Licht darstellen. Jesus nennt sich selbst 3, 19 f. das Licht, welches in die Welt gekommen ist, durch dessen Eintritt in die Geschichte die dem Licht und die der Finsterniß verwandten Naturen von einander geschieden, und jene der Finsterniß entrissen werden (12, 46); und wenn Johannes der Täufer 5, 35 ὁ λύχνος καιόμενος καὶ φαίνων genannt wird, in dessen Licht die Juden sich eine Zeit lang ergötzten, so wird Jesus durchgängig als das uranfängliche, vollkommene, unvergängliche Licht dargestellt. Er erklärt sich 8, 12 für das universelle Licht, das Licht der Welt, und die, welche ihm folgen, werden nicht mehr in der Finsterniß wandeln, sondern das Licht des Lebens haben. Die Zeit seiner irdischen Gegenwart ist der Tag, wie nach seinem Tode die Nacht eintritt, in welcher die wunderbaren Werke (ἔργα) des Gottes-

sohnes aufhören; so lange er in der Welt ist, ist er das allgemeine Licht, durch dessen Glanz alles andere verdunkelt wird, das Licht der Welt (9, 4. 5), und mit seinem Tode muß eben deßhalb die Finsterniß der Welt desto größer erscheinen (12, 35). Nach so bestimmten und fast wörtlich übereinstimmenden Aussagen kann man sich nur wundern, wie Lücke Comm. II, 449 in der Aeußerung Jesu 11, 9. 10 eine so allgemeine Sentenz, wie: „der Beruf, die Pflicht ist die göttliche Leuchte, mit welcher man auch in der äußeren Gefahr nicht anstößt", der bestimmten Beziehung des Lichtes auf Christum vorziehen kann. Wie nachdrücklich deutet Jesus hier an, daß er es ist, welcher in absoluter Weise das Licht in sich trägt, für welchen es daher in seinem irdischen Wandel keinen dunkelen Punct geben kann, dem alles, auch das, was für das menschliche Auge in äußeren Schicksalen dunkel und räthselhaft erscheinen muß, hell ist, wie im Licht des Tages![1]). Aecht johanneisch sind ferner solche Ausdrücke, welche ihn auch für das ethische Gebiet als das absolute Lebensprincip darstellen. Das Theoretische ist bei Johannes natürlich, eben weil es nur in religiöser Beziehung gilt, stets mit dem Ethischen behaftet; wie im Prolog die ζωή als das Licht der Menschen dargestellt wurde (1, 4), so ist umgekehrt die den Menschen mitgetheilte Erleuchtung ein Licht des Lebens (8, 12). Nicht bloß giebt sich Jesus ausdrücklich dieses Prädicat (11, 25. 14, 6); wie das Leben Gottes unzertrennlich von seinem Wesen zu denken ist, Gott nachdrücklich der lebendige genannt wird (6, 57), so ist auch in dem Wesen des Sohnes das Leben in absoluter Weise enthalten (6, 26), und er ist der Vermitteler, durch welchen die Mittheilung des ewi-

1) Der Bardesanist Marinus sagt mit Beziehung auf diese Stelle im Dialog c. Marc. p. 74: ιβ' ὥρας ἔχει τὸ φῶς καὶ ιβ' τὸ σκότος κτλ. Er findet in dieser Stelle den absoluten Gegensatz zwischen dem Reiche des Lichts und dem der Finsterniß ausgedrückt. — Es braucht wohl kaum noch ausdrücklich bemerkt zu werden, daß das Licht überhaupt bei den Gnostikern die allgemeine Anschauung des Göttlichen war. Sie reden von einem Lichtreich, dem Pleroma, und Alles, was offenbar wird, in das Bewußtsein des Geistes tritt, ist Licht (Eph. 5, 13, worüber zu vgl. Baur Apost. Paulus S. 435).

gen Lebens an die Menschheit geschieht (6, 21). In den verschiedenen Ausdrücken des Evangeliums, wenn Jesus in dem Gespräch mit der Samariterin von dem Wasser spricht, welches in dem Menschen eine in das ewige Leben hinein sprudelnde Quelle eröffnet (4, 14) [1]), wenn er 6, 33. 51 sich als das vom Himmel herabgestiegene Brodt des Lebens bezeichnet, Worte des Lebens redet (6, 69), ist nur der eine Grundgedanke ausgedrückt, daß der Logos der ursprüngliche Lebensquell für die Menschheit ist. Beides, der Logos als Princip des Lichts und des Lebens, ist zusammengefaßt in denjenigen Ausdrücken, welche ihn überhaupt als den einzigen Vermitteler zwischen Gott und Mensch darstellen. Es gehört hierher, wenn der Erlöser 14, 6 sich auch die ὁδός, 10, 8. 9 die θύρα nennt, den einzigen Eingang zum ewigen Leben. Auch diese Ausdrücke führen uns unmittelbar auf das göttliche Wesen des Logos, als des eingeborenen Sohnes zurück, welchem einzig und allein die volle Erkenntniß, das wirkliche Anschauen Gottes zukömmt (1, 18. 6, 46). Jene Bezeichnung wird nur dann richtig verstanden, wenn man sich erinnert, daß die Religion, das Christenthum geradezu auch der Weg genannt wurde, ein Lieblingsausdruck der Apostelgeschichte (9, 2. 18, 25. 26. 19, 9. 23. 24, 14). Wenn also Christus der Weg genannt wird, so ist dieses nur die objective Wendung jenes Sprachgebrauchs und stellt den Logos als das absolute Princip der einzig wahren Religion dar. Die Benennung θύρα, der Sache nach ganz verwandt, knüpft ebenso an einen noch nachweisbaren Sprachgebrauch an. In dem Hirten des Hermes wird in dem 9. Gleichniß c. 12 die porta nova auf den Sohn Gottes gedeutet, weil am jüngsten Tage die, welche die Seligkeit erlangen, durch ihn eingehen werden. Im Gegensatz gegen die Judaisten (c. 8) wird in den ignatianischen Briefen ad Philad. c. 9 Christus die Thür des Vaters genannt, durch welche selbst Abraham,

---

1) Zu dem Wasser, welches den Durst für immer stillt (4, 14), vgl. man Tertullian's Aeußerung de res. carn. c. 63 über die nova prophetia, de Paracleto inundans, cujus si hauseris fontes, nullam poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quaestionum.

Isaak und Jakob, die Propheten, Apostel, die gesammte Kirche in das Himmelreich eingehen. Ja es muß sogar in dem Petrus-Evangelium ein ähnlicher Ausspruch Jesu gestanden haben, welchem sich das johanneische Evangelium anschließt [1]). Der Evangelist selbst läßt Jesum das, was ihm

---

1) Clem. Hom. III, 52: *διὰ τοῦτο αὐτὸς ἀληθὴς ὢν προφήτης ἔλεγεν, Ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς· ὁ δι' ἐμοῦ εἰσερχόμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωήν.* Die Berührung des joh. Evg. mit dem in den clem. Homilien benutzten (Petrus-) Evangelium wird um so auffallender, wenn ebendaselbst auch der Ausspruch angeführt wird: *τὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς.* Ich kann es nur als einen Rückschritt betrachten, wenn Diak. Frank in dem Aufsatz: die evang. Citate in den clem. Homilien, in den Studien der evg. Geistlichkeit Würtemb., 1847, H. 2, S. 144 f. sowohl diese Citate, als auch ganz besonders Hom. XI, 26, über welche Stelle wir bereits gesprochen haben, auf das Evg. Joh. zurückführen will. Ich muß gestehen, daß die pseudocl. Homilien das Evg. Joh. gekannt, anerkannt und sogar benutzt haben sollten, scheint mir schon nach ihrem ganzen Charakter eine absolute Unmöglichkeit zu sein. Ohne mich hier weiter auf diese Untersuchung einlassen zu wollen, bemerke ich nur, daß wir in diesen Citaten höchst wahrscheinlich Trümmer von dem Reichthum des ursprünglichen, in dem gegenwärtigen Markus-Evg. verstümmelten Petrus-Evg. (s. m. clem. Rec. u. Hom. S. 119 f.) vor uns haben. Wenn man den Hom. XVIII, 17 citirten Ausspruch (vgl. Matth. 7, 13) bedenkt, so gehören diese Worte zu der Bergpredigt. Ich kann es nicht leugnen, daß mir die Ausführung des Gleichnisses im Evg. Joh. die beiden Bilder, von der Thür und von dem Hirten, nicht gehörig auseinanderzuhalten und durcheinander zu werfen scheint. Die Rede Jesu soll nur eine *παροιμία* (10, 6) geben, und enthält doch in Wahrheit davon zwei, die von der Thür selbst und von dem durch die Thür eingehenden Hirten. Sollte sich vielleicht hierin die Abhängigkeit von einer früheren Darstellung verrathen? Im Uebrigen vgl. Hellwag in der erwähnten Abhandlung, Theol. Jahrb. 1848, 2, 257 f., wo mit Recht darauf aufmerksam gemacht wird, daß nach 1 Clem. c. 48, die ursprüngliche Quelle dieser Anschauung die Stelle Ps. 117, 19. 20 gewesen zu sein scheine; auch Tertullian c. Marc. III, 24 komme zu diesem Gleichniß nur von Gen. 28, 17 aus. Es läßt sich noch hinzufügen, daß in der Frage der Juden an Jakobus bei Hegesipp (Euseb. KG. II, 23) und im 1. Brief des Clemens c. 48 doch nur von einer *θύρα Χριστοῦ, ἐν Χριστῷ* die Rede ist, wodurch diese Aeußerungen ihrer alttestamentlichen Grundlage noch näher stehen und die successive Bildung jener Vorstellung andeuten. — Es ist hier vielleicht auch

die Bedeutung seiner Person nach ihren wesentlichen Momenten auszumachen schien, 14, 6 in den drei Begriffen, Weg, Wahrheit und Leben zusammenfassen, und in diesen drei Bestimmungen ist die eigenthümlich johanneische Auffassung der absoluten Bedeutung des Erlösers vollständig erschöpft. Daß Jesus die ὁδός ist, wird sowohl für die theoretische, wie für die praktische Sphäre näher bestimmt; er ist der Weg, indem er die Wahrheit und das Leben ist.

Wenn wir auch hier die Zeit, in welcher eine solche Fassung allein möglich war, nie aus dem Auge verlieren, so tritt zunächst das Streben, die absoluten Prädicate, welche dem Logos gegeben werden, gewissermaßen zu objectiviren, mit seiner Person zu identificiren, stark hervor. Wenn Jesus sich hier die ὁδός, ἀλήθεια [1]), ζωή, ἀνάστασις, φῶς nennt, wie nahe streift der Verfasser des Evangeliums an die bekannte gnostische

---

der Ort, wo ich mich über Joh. 10, 7 aussprechen darf. Bei dem alexandrin. Clemens Str. I, c. 17 p. 309 f. wird diese Stelle ausführlich besprochen. Die Gegner der heidnischen Philosophie berufen sich auf sie, ja, es konnten in denen, welche vor Christo gekommen sind und als Diebe und Räuber bezeichnet werden, auch die alttestamentlichen Propheten eingeschlossen zu sein scheinen. So könnte diese Stelle auch für den antijudaistischen Charakter und die Stellung des Evg. zum A. T. instructiv zu sein scheinen. Clemens bezieht den Ausspruch nach seiner Lehre von dem Diebstahl der hellenischen Philosophie (s. clem. Rec. u. Hom. S. 213 f.) ausdrücklich auf diese, aber auch nur auf sie, mit Ausschluß der alttestamentlichen Propheten. Der Ausspruch ist so allgemein gehalten, daß man allerdings nicht einsieht, weßhalb er nicht zum Theil auch auf die jüdische Religion bezogen sein sollte. Diejenigen Propheten, welche von dem Logos geweissagt haben, können natürlich nicht gemeint sein. Jedenfalls wird hiermit jede Offenbarung des Göttlichen, welche selbständig der des Logos gegenüber gestellt wird oder sich selbst gegenüberstellt (also auch das Gesetz als solches?) als eine in Wahrheit von dem Logos gestohlene dargestellt. Die Vorstellung von einem solchen Diebstahl, durch welchen die reine Wahrheit und Religion mit Irrthum vermischt wird, war weit verbreitet, wie ich a. a. O. zu zeigen versucht habe.

1) Vielleicht nennt Jesus sich auch 17, 17 geradezu ἀλήθεια. Wenn er hier sagt „dein Wort ist die Wahrheit", so ist es nach dem ganzen Zusammenhang leicht möglich, daß das Wort λόγος hier den persönlichen Logos bezeichnet.

Anschauungsweise, in welcher ja zum Theil ganz dieselben Momente der absoluten Religion als Aeonen hypostasirt waren! Das joh. Evangelium zeigt auch hier seinen aller bloß theoretischen Speculation abgeneigten Charakter, daß es nicht in phantastischer Weise den Himmel mit solchen hypostatischen Mächten bevölkert; aber unmöglich läßt es sich verkennen, daß es auch hierin die gnostische Speculation zu seiner Voraussetzung hat. Es gab in der Schule Valentin's auch Gnostiker, welche diese flüssige Natur der Aeonen bestimmt ausgesprochen haben (vgl. Irenäus I, 12, 3). Der Evangelist entfernt sich also auch dadurch gar nicht wesentlich von der gnostischen Anschaunngsweise, daß er z. B. im Prolog die Zoë zwar in dem Logos entstehen, aber doch nicht als die weibliche *σύζυγος* des Logos persönlich auftreten läßt. Er hat nur denselben speculativen Gehalt in einer weniger phantastischen Form gegeben, wie er sich überhaupt in diesen Anschauungen auch mit voller Freiheit und Originalität bewegt.

Stellt sich uns gerade in diesen Anschauungen die Zeit und originelle Individualität des Evangelisten dar, so müssen auch diejenigen Bestimmungen über die Person des Erlösers in Betracht gezogen werden, in denen sich der Verfasser an die hergebrachten und üblichen Bestimmungen der Messianität Jesu anschloß. Es sind dieses die Ausdrücke *Χριστός*, *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. So sehr er natürlich ihnen eine höhere Bedeutung beilegt, als sie ursprünglich hatten, sie im Lichte seiner Logosidee verklärt: so tritt doch auch die Rücksicht auf gewöhnliche, niedrigere Fassungen der Messianität bei ihm merklich hervor. Es handelt sich hier überhaupt um seine Stellung zu dem jüdischen und judenchristlichen Messiasbegriff, welche im Wesentlichen darin besteht, daß er zwar einerseits manchen in diesen Kreisen vorgebrachten und weit verbreiteten Vorstellungen entschieden entgegentritt, andererseits aber auch alle Anknüpfungspuncte, welche sie ihm darbieten können, sorgfältig bewahrt und hervorhebt. Schon dadurch, daß er dem Wort *Μεσσίας* 1, 42. 4, 25 ausdrücklich die griechische Uebersetzung beifügt, wozu er doch unmöglich durch Rücksichten auf das Verständniß seiner Leser bewogen sein kann, deutet er an, daß die Messiasvorstellung als solche einen gewissen jüdischen

Particularismus nicht abgestreift hat. Das Wort *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, welches im Sinne des Nathanael noch mit dem König von Israel zusammenfällt (1, 50), erhält bei unserem Evangelisten durchaus eine ganz eigentliche Bedeutung, bezeichnet Jesum als den Eingeborenen vom Vater, und eben wegen dieser Stellung zu Gott als ein göttliches Wesen. Es ist daher auch 3, 17 der Sohn Gottes parallel und gleichbedeutend mit dem *μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ* (V. 16. 18). Nur in diesem ausschließlichen Sinne nennt Jesus Gott wiederholt seinen Vater (5, 18 *πατὴρ ἴδιος*, vgl. 6, 40. 8, 54. 10, 17 u. ö.), sich ohne Weiteres den Sohn, wozu immer das *θεοῦ* zu ergänzen ist (5, 19 f. 8, 35. u. s. w. vgl. 3, 35. 36). Ganz bestimmt tritt die höchste Bedeutung des Namens in der Streitrede 10, 24 f. hervor; dadurch, daß Jesus von Gott als seinem Vater und von sich als dem Sohne redet, giebt er den Juden zu der Beschuldigung Veranlassung, er mache sich selbst zu Gott, zu einem göttlichen Wesen (V. 33. 36). Wenn 6, 69. 20, 31 der Begriff des *Χριστὸς* durch *υἱὸς τοῦ θεοῦ* bestimmt wird, so geht daraus hervor, daß der Evangelist sowohl jenem, als auch diesem Ausdruck die höchste, seinem Lehrbegriff entsprechende Bedeutung gab. Ganz in demselben Sinne führt der Erlöser auch die aus der Danielischen Weissagung (7, 13) entlehnte Bezeichnung des Messias als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (1, 52. 3, 13. 6, 27. 53. 62. 8, 28. 12, 23. 34), deren höhere Bedeutung besonders 5, 27 hervortritt [1]). Die Berechtigung Jesu zum Gericht ist unmittelbar darin enthalten, daß er Menschensohn ist. Man hat diesem Ausdruck eine speciellere Bedeutung zugeschrieben, sofern er gerade der Name des fleischgewordenen Logos sei [2]). Allein, wie aus 12, 34 hervorgeht, ist auch dieser Ausdruck mit dem Namen des Messias ganz identisch, eine von den üblichen Benennungen des Messias, und schon hierdurch auf den johanneischen Erlöser anwendbar. Genügt schon dieser Sprachgebrauch vollkommen, um die hohe Bedeutung des Namens bei Johannes zu erklären, so kann doch auch

1) Der Artikel fehlt hier nur deßhalb, weil *υἱ. τ. ἀνθρ.* eine schon an sich bestimmte geläufige Kategorie ist, wie bei *θεός* u. s. w.

2) Köstlin a. a. O. S. 142.

noch an die specielle Bedeutung erinnert werden, welche ihm von den Valentinianern gegeben wurde. Nach ihnen führt der Erlöser diesen Namen, entweder wegen seines Ursprungs von dem Aeon Anthropos, welcher nach der valentinianischen Lehre von dem Ursprung des Soter auch als dessen Vater angesehen werden konnte, oder weil gerade das zu den höchsten und verborgensten Geheimnissen gehört, daß das Urwesen selbst Mensch heißt [1]). Diese beiden Namen sind in ihrem johanneischen Sprachgebrauch also nur Ausdrücke der Messianität; welche selbst auf die Logosidee zurückgeführt wurde, und für welche namentlich der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* vorzüglich paßte.

Auf eine bestimmtere Beziehung zu Zeitvorstellungen führen uns schon diejenigen Stellen, welche den Erlöser als Propheten darstellen. Die höchste Bedeutung und Würde Jesu fand ein großer Theil der Ebioniten, wie aus der pseudoclementinischen Literatur hervorgeht, in ihm als dem wahren und vollkommenen Propheten. In der absoluten Bedeutung, welche die Homilien der wahren Prophetie geben, als dem weder zeitlich noch räumlich beschränkten Wissen aller Dinge, sowohl in der Ferne, wie in der Vergangenheit und Zukunft, mußte diese Fassung dem Evangelisten einen sehr passenden Anknüpfungspunct darbieten, um die ebionitische Christologie zu der seinigen zu erheben. Prophet ist nach den clementinischen Homilien II, 10 derjenige, *ὃς μόνος παρὰ πάντας ἀνθρώπους καὶ μὴ μαθὼν ἐπίσταται*, dessen Wissen keiner äußeren Vermittelung bedarf, ein schlechthin unmittelbares, absolutes ist, und er allein ist daher die Quelle aller Gnosis [2]).

---

3) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 12, 4: *ἄλλοι δὲ ὡς εἰπεῖν τινὲς ἐξ αὐτῶν ῥαψῳδοὶ τὸν προπάτορα τῶν ὅλων καὶ προαρχὴν καὶ προανεννόητον Ἄνθρωπον λέγουσι καλεῖσθαι, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον, ὅτι ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα δύναμις καὶ ἐμπεριεκτικὴ τῶν πάντων Ἄνθρωπος καλεῖται, καὶ διὰ τοῦτο υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν λέγειν τὸν σωτῆρα.* Tertullian c. Marc. IV, 10: Audeas, Deum tuum patrem Christi hominem quoque cognominare, quod de Aeone fecit Valentinus.

2) S. m. clem. Rec. u. Hom. S. 193. Hom. II, 5. 6: *τῆς δὲ γνώσεως οὐκ ἄλλως τυχεῖν ἔστιν, ἐὰν μὴ πρότερόν τις τὸν τῆς ἀληθείας*

Das Kriterium, durch welches er von allen Menschen ohne Unterschied leicht erkannt werden kann, ist die *πρόγνωσις*, das Vorhersagen eines bestimmten, zukünftigen Ereignisses, wie der Herr die Zerstörung Jerusalems mit allen ihren Umständen bestimmt vorausgesagt hat [1]). Gerade was wird Rec. V, 10 (*περίοδοι Πέτρου*) besonders an der Erscheinung des wahren Propheten hervorgehoben, daß er selbst die geheimsten Gedanken der Menschen durchschaute, und Simon wird Rec. III, 45 durch die Andeutungen eines Geheimnisses davon überzeugt, daß Petrus ein Prophet sei. Welches Licht fällt aus diesen Vorstellungen auf so manche Stellen des johanneischen Evangeliums, welches ja auch an Jesu so nachdrücklich sein ebenfalls nicht durch die Ferne beschränktes, ja, sogar die geheimsten Regungen der Gedanken und Gesinnungen durchdringendes Wissen hervorhebt! [2]) Durch einen Beweis dieses unbeschränkten Wissens wird sowohl bei Nathanael als bei der Samariterin zuerst der Glaube an seine Person erweckt. Nathanael erkennt in Jesu den dem jüdischen Volke verheißenen Messias, den *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*, weil sein Gespräch unter dem Feigenbaum ihm auf wunderbare Weise bekannt ist (1, 51) [3]). Die Sa-

---

προφήτην ἐπιγνῶ. προφήτης δὲ ἀληθείας ἐστὶν ὁ πάντοτε πάντα εἰδώς, τὰ μὲν γεγονότα ὡς ἐγένετο, τὰ δὲ γινόμενα ὡς γίνεται, τὰ δὲ ἐσόμενα ὡς ἔσται. III, 13: *προφήτης γὰρ ὢν ἁπταιστος, ἀπείρῳ ψυχῆς ὀφθαλμῷ πάντα κατοπτεύων ἐπίσταται λανθάνων.*

1) Hom. II, 9. 10. III, 12. 15.

2) Vgl. 2, 25. 6, 6. 64. 16, 19. Nach 18, 4 weiß er, wie nicht anders zu erwarten, seine Schicksale vollkommen vorher. Ganz im Sinne der clem. Homilien sagt Jesus 13, 19. 14, 29 seinen Jüngern das Zukünftige voraus, damit sie, wenn es geschehen ist, an ihn als Logos glauben. Auch das Vorhersagen seiner Auferstehung 2, 19 als *σημεῖον* gehört hieher.

3) Lücke (Comm. I, 455) meint, was den Nathanael in Erstaunen setze, sei eben nur, daß Jesus mit einem Blicke auch von fern ihn innerlich erkannt habe, er sei weit entfernt, ein Wunder zu vermuthen; Analoges wenigstens biete das Leben tiefahnender, großer Menschen dar. Dieses ist aber der evangelischen Erzählung durchaus zuwider, welche sich gar nicht auf das Innerliche, sondern auf den ganz äußerlichen Vorfall des Gesprächs unter dem Feigenbaum bezieht. Nicht

mariterin erkennt in ihm, weil er ihr die Zahl ihrer Männer genau angiebt, einen Propheten (4, 19). Der in dieser Weise vermittelte Glaube ist zwar schon eine Stufe des wahren Glaubens, aber die niedrigste, in welcher nur das Aeußerlichste an der Person des Erlösers zum Bewußtsein gekommen ist. Jesus deutet dieses dem Nathanael selbst an, wenn er ihn auf die höheren Beweise seiner Herrlichkeit hinweis't, und der Evangelist stellt selbst 4, 42 den durch das Wort Jesu vermittelten Glauben, das πιστεύειν διὰ τὸν λόγον, als die höhere Stufe dar. Die geschichtliche Beziehung dieser Darstellung auf ebionitische Ansichten von der Person Christi wird noch mehr bestärkt, wenn wir zu der Vermuthung berechtigt sind, daß der räthselhafte Name des Nathanael, von welchem die gesammte älteste Ueberlieferung schweigt, der aber gleichwohl als Apostel 21, 2 erwähnt wird, den Verfasser des Lieblingsevangeliums der Ebioniten, den Apostel Matthäus, andeutet [1]). In

---

das, daß Jesus den Nathanael als einen ächten Israeliten kennt, sondern erst sein Wissen um den Feigenbaum bewirkt in Nathanael den Glauben (V. 51).

1) Ich kann die Annahme, daß Nathanael mit dem Bartholomäus des Apostelkatalogs identisch sei, nur für eine ganz unbegründete halten. Daß dieser mit Philippus zusammengestellt wird (Matth. 10, 3. Luk. 6, 14. Mrk. 3, 19), kann schon deßhalb für diese Identität nichts beweisen, weil AG. 1, 13 Philippus mit Thomas, Bartholomäus mit Matthäus zusammengestellt wird, und Nathanael Joh. 21, 2 auch in anderer Verbindung erscheint. Schon Strauß L. J. 2. A. 1, 630 hat mit Recht diese Zusammenstellung nur für ganz zufällig gehalten. Nach der ganzen Darstellung dürfen wir den Nathanael, von welchem sonst im christlichen Alterthum jede Spur verweht sein müßte, nur in dem Kreise der bekannten Apostel suchen. Konnte der Evangelist aber voraussetzen, daß seine Leser durch diese Bezeichnung sogleich einen der bekannten Apostel verstehen mußten: wer kann anders gemeint sein, als der Apostel Matthäus? Die Bedeutung dieses Namens war ja Gottes Geschenk (מַתִּתְיָה), was auch Nathanael bedeutet; nur diesen Apostel konnten die Leser unter jenem Namen ohne Weiteres verstehen. Wie trefflich paßt gerade auf ihn, als den Verfasser des judenchristlichen Evangeliums, die Anrede Jesu 1, 48: „Siehe, wahrhaft ein Israelit, in welchem kein Falsch ist!" Wie schön paßt es zu seinem Charakter, daß er nur durch einen Beweis übernatürlichen Wissens zu dem Glauben an die, von ihm zumal so

dem unbeschränkten Wissen aller Dinge traf die Fassung Christi als des Logos mit der als Prophet zusammen, und es ist leicht begreiflich, daß der Evangelist diesen Anknüpfungspunct nicht unbenutzt ließ.

Die Stellung des Evangelisten zu der vulgären Messiasvorstellung hat aber auch ihre polemischen Seiten. War die Unterscheidung einer doppelten Parusie, die Erwartung der Wiederkunft des Gekreuzigten in allem Glanze seiner messianischen Herrlichkeit zum Weltgericht fast allgemeiner Glaube des Urchristenthums: so konnte das johanneische Evangelium gegen diese Vorstellungen nur in entschiedenen Gegensatz treten. Die historische Erscheinung des Logos stellt diesen nicht etwa in einer seinem Wesen nicht entsprechenden Niedrigkeit dar, und weist nicht auf eine zweite Erscheinung, als auf ihre Ergänzung, hinaus. In dem fleischgewordenen Logos sieht der Glaube den Himmel offen, und wie auf Jakob's Himmelsleiter (Gen. 28, 12), die Engel Gottes hinauf und herabsteigen auf des Menschen Sohn (1, 52). Köstlin macht a. a. O. S. 151 die treffende Bemerkung, bei den Synoptikern, ja noch bei Justin dem Märtyrer [1]), zeichnen die Engel erst die zweite Parusie aus.

---

judaistisch ausgedrückte, Messianität Jesu geführt werden kann! Ja, man darf vielleicht noch in seiner Frage V. 47: „kann aus Nazaret etwas Gutes kommen?" den Evangelisten wieder erkennen, welcher so bestimmt die Geburt Jesu in Bethlehem, die Johannes 7, 42 vielleicht dahingestellt sein läßt, berichtete. Daß unser Evangelist die synoptischen Evangelien benutzt hat, kann nur dann geleugnet werden, wenn man sich, wie Bleek, in die größesten Widersprüche mit sich selbst verwickelt (vgl. meine Rec. seiner Beitr. z. Evglkritik, Allg. Lit. Ztg. 1847, Nr. 81, S. 646). Hier würden wir eine Spur seiner Bekanntschaft mit dem Matthäus-Evangelium, wie nach unseren obigen Bemerkungen mit dem zweiten ebionitischen Evangelienstamm, dem Petrus-Markus-Evang., haben. Auch das Lukas-Evang. war ihm nach 11, 2. 12, 3 vgl. Luk. 7, 38 bekannt. Ich muß auch jetzt noch auf dieser in der Allg. Lit. Ztg Nr. 1847, 244, S. 799 ausgesprochenen Vermuthung bestehen. Der Evglst. konnte gerade deßhalb, weil er den Matthäus offenbar beziehungsweise tief stellt, diese Andeutung seines Namens wählen, um nicht offen gegen eine anerkannte apostolische Auctorität zu verstoßen.

1) Vgl. Semisch, Justin d. M. II, 466 f. Matth. 24, 31.

Dieser Unterschied zwischen einer ersten Parusie, in welcher Christus ἄτιμος und ἀειδής, und der zweiten, in welcher er ἔνδοξος und κριτὴς ἁπάντων ist, verschwinde bei Johannes durchaus [1]). Unter denselben Gesichtspunct ist es aber auch zu stellen, wenn nach dem Evangelium der Erlöser nicht gekommen ist, um die Welt zu richten. Das κρίνειν in diesem äußerlichen, judaistischen Sinne wird wiederholt von dem Erlöser entschieden abgelehnt (3, 17. 8, 15. 12, 47.). Wenn Jesus gleichwohl an anderen Stellen auch das κρίνειν als seine Aufgabe darstellt oder mit dem Erlösungswerke in Verbindung setzt (3, 19. 5, 22. 27. 30. 8, 16. 9, 39. 12, 31), so verschwindet der scheinbare Unterschied bei genauerer Betrachtung. Jenes κρίνειν ist ausdrücklich dem σώζειν entgegengesetzt, es ist das entweder freisprechende oder verdammende richterliche Urtheil, stellt den Erlöser auf den Richterstuhl, vor welchem alle Menschen erscheinen müssen, um die ihren Thaten angemessene Vergeltung zu erhalten (2 Kor. 5, 10). Es ist das in dem Matthäus-Evangelium 25, 31 f. so anschaulich dargestellte Gericht Jesu auf dem Throne seiner Herrlichkeit, welcher die Schafe zur Rechten und die Böcke zur Linken stellt, den Gerechten das ewige Leben, den Ungerechten die ewige Verdammniß zuerkennt [2]). Ein solches Richten enthielt die positive Verdammung in sich, wie ja κρίνειν bei dem Apostel Paulus auch geradezu verdammen bedeutet, und der vierte Evangelist ist nicht der einzige, welcher ein solches Verfahren dem Wesen des Göttlichen unangemessen fand. Es ist der Sache nach derselbe Standpunct, wenn Marcion die judiciariae vires dem vollkommenen Gott absprach [3]). Wenn das Evangelium Johan-

1) Vgl. 1, 14. 2, 11. 11, 40. 10, 38. 5, 21—27. 30. 9, 39.

2) Vgl. Justin Dial. c. 117, p. 345 B.

3) Tertullian c. M. I, 25: Marcion removit ab illo (deo) severitates et judiciarias vires. II, 17 (judiciarii sensus). Es ist beachtenswerth, daß auch Marcion dennoch den höchsten Gott in einem engeren Sinne Richter nannte, vgl. II, 16: Deum quidem judicem admittis, eos vero motus et sensus, per quos judicat, destruis. Gegen die Erwartung eines erst künftigen, eigentlichen Weltgerichts verhielten sich alle Gnostiker, da sie die Auferstehung in das Bewußtsein des Absoluten verlegten, negativ. Ueb. d. Br. an Diognet s. o. S. 128.

nis gleichwohl auch von einem κρίνειν redet, welches mit der Erlösung und mit der Person des Erlösers im Zusammenhang steht, so liegt hier die andere Bedeutung von κρίνειν zum Grunde, nach welcher es die Sonderung und bestimmte Scheidung des nicht Zusammengehörigen bedeutet. Die durch den Erlöser bewirkte κρίσις besteht nach der Hauptstelle 3, 19 f. eben darin, daß durch ihn die verschiedenen Naturen in der Menschenwelt zu dem Bewußtsein ihres principiellen Unterschiedes kommen, die dem Licht verwandten sich zum Lichte wenden, wie die bösen sich desto entschiedener von ihm abwenden. Selbst die Stelle 5, 22 f. geht nicht über diese Bedeutung hinaus; nach dem Zusammenhang besteht das κρίνειν nicht sowohl in einer positiven Verdammung, sondern vielmehr in der geistigen Belebung (ζωοποιεῖν), deren Folge eben jene bestimmte Scheidung der ihrer Natur nach verschiedenen Menschen ist. Was Jesus hier sagt, ist daher vielmehr die Aufhebung jenes richterlichen κρίνειν. Das Gericht Christi ist durchaus ein innerliches; wer da glaubt dem, der ihn gesandt hat, hat das ewige Leben und geht nicht in das Gericht, braucht das Höchste, das ewige Leben, nicht mehr durch ein äußeres Urtheil zu erhalten. Wenn gleichwohl V. 27 ff. außer diesem gegenwärtigen (V. 25), in dem religiösen Bewußtsein sich vollziehenden Gericht noch auf ein zukünftiges hinzudeuten scheint, in welchem die Todten zur Auferstehung des Lebens oder zur Auferstehung des Gerichts aus ihren Gräbern hervorgehen sollen, so ist auch hiermit noch gar nichts von einem bestimmten, einzelnen Richteract Christi ausgesagt. Diese Wiederkunft Christi hat mit dem κρίνειν nichts mehr zu thun. Es darf durchaus nicht übersehen werden, daß die Todten sogleich und ohne eine solche Vermittelung zum Leben oder zur Verdammniß übergehen werden. Wer nicht glaubt, ist schon eben durch dieses Nichtglauben gerichtet (3, 18). Das richterliche Urtheil braucht über ihn nicht mehr ausgesprochen zu werden, ein besonderes, allgemeines Weltgericht ist ganz unnöthig; nicht ein zukünftiges Wort Christi, sondern das Wort, welches er bereits geredet hat, ist der Richterspruch über ihn am jüngsten Tage (12, 48). Im entschiedenen Gegensatz gegen die Erwartung eines erst zukünftigen Weltgerichts verlegt das

Evangelium die κρίσις τοῦ κόσμου τούτου ausdrücklich in die Zeit des Todes Jesu. „Jetzt ist das Gericht dieser Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden" (12, 31).

Das zweite Moment der judaistischen Messiasvorstellung, gegen welches das johanneische Evangelium bestimmt polemisirt, ist der ihr anhaftende nationale Particularismus. Das Evangelium läßt auch diese judaistische Fassung zum Ausdruck kommen, in Nathanael, der den Sohn Gottes als den König derJuden faßt, in dem Volke, welches in Jesu zwar den von Moses geweissagten Propheten erkennt, aber eben deßhalb ihn zum König von Israel machen will (6, 14. 15), in der jubelnden Menge, welche den in die Hauptstadt des jüdischen Landes einziehenden Erlöser als den König von Israel begrüßt (12, 13 vgl. übrigens auch 18, 33 f. 19, 14. 21). Wenn noch das Matthäus-Evangelium diesen nationalen Particularismus so stark durchtönen läßt[1]); wenn Jesus in ihm 15, 24 ausdrücklich von sich behauptet, er sei nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt (vgl. auch 10, 5): so kann es nur als ein bestimmter Gegensatz gefaßt werden, wenn das johanneische Evangelium ihn ausdrücklich erklären läßt, daß er auch andere Schafe habe, die nicht zu diesem Stalle gehören, und daß er die getrennten Schafe als der gemeinsame Hirt zu einer Heerde vereinigen werde (10, 16). Im bestimmten Gegensatz mit Matth. 10, 5 verkehrt Jesus c. 4 mit den Samaritern und sieht hier ein großes Erndtefeld eröffnet, dessen Erndte freilich ihm selbst noch nicht vergönnt, späteren Zeiten vorbehalten ist (4, 35 f.). Auch die Anrede Jesu an die Hellenen im Angesichte seines Todes, nach seiner Verwerfung von dem jüdischen Volk, ist nur unter diesen Gesichtspunct zu stellen[2]). Der Universalismus des Christenthums, welchen das Evangelium durchgängig vertritt, ist so sehr die allgemeine Grundlage seiner Christologie, seiner Auffassung der Messianität Jesu; die universelle Bedeutung

1) Vgl. Schwegler N. Z. I, 249. Des sächsischen Anonymus Schrift über die Evangelien S. 31 f.
2) Vgl. Baur Kan. Evg. 198.

des Erlösers für die ganze Menschheit, ohne irgend einen Vorzug einer besonderen Nationalität, ist so sehr die durch alle Aeußerungen Jesu sich hindurchziehende Voraussetzung [1]), daß gerade da, wo der Erlöser über die Grenzen der jüdischen Nationalität hinausgeht, bei seiner Wirksamkeit in Samarien (4, 42), auch der Begriff des *Χριστός*, dessen Anerkennung der höchste Zweck des ganzen Evangeliums ist (20, 31), in seiner dem Standpunkt des Evangelisten entsprechenden Fassung durch einen nur den johanneischen Schriften eigenthümlichen Ausdruck, als *σωτὴρ τοῦ κόσμου* (vgl. 1 Joh. 4, 14) bestimmt wird. Es ist für das Evangelium durchaus charakteristisch, daß der Begriff des Christus, welchen selbst gläubige, zu dem Kreise der Apostel gehörige Juden, wie Nathanael, nur in einer nationalen Beschränktheit, als den verheißenen König des jüdischen Volkes zu fassen vermögen, zuerst den Samaritern in seiner universellen Bedeutung, als Welterlöser, zum Bewußtsein kömmt.

§. 13. Das Erlösungswerk.

Es liegt in der Natur der Sache, daß von dem universellen Standpunct aus, welchen der Evangelist einnahm, auch die Auffassung der evangelischen Geschichte eine andere werden mußte, als wie sie in den synoptischen Evangelien vorlag. Seine so eigenthümliche und von allen anderen neutestamentlichen Schriften so bestimmt unterschiedene Auffassung des Christenthums mußte nach dem Geiste der alten Zeit auch eine abweichende Darstellung der evangelischen Geschichte hervorrufen. Man hat ein volles Recht, den eigenthümlichen dogmatischen Standpunkt der einzelnen Evangelisten als den höchsten Grund der Differenz ihrer Darstellungen zu betrachten. Die Auffassung der Person Christi nach seiner ewigen Bedeutung war, wie aus den so verschiedenartigen Lehren der beiden ersten Jahrhunderte hervorgeht, noch so flüssig, noch so sehr in der Bildung begriffen, daß eine alle Richtungen und

1) Vgl. 3, 16 f. 12, 46. 47 u. s. w.

Parteien befriedigende Darstellung des Lebens Jesu unmöglich war. Gerade das, was die eine Partei in den Worten und Thaten Jesu nachdrücklich hervorhob, was ihr das ihrem Standpunkt angemessene Christusbild gab, sie in ihrer eigenthümlichen Richtung bestärkte, mußte der anderen mißfallen und anstößig erscheinen; und gerade das, worin sie die höchste Bedeutung der Person und des Lebens Jesu setzte, mußte sie in der von einem ihr fremden Standpunkt aus unternommenen Aufzeichnung der evangelischen Ueberlieferung vermissen. Wundern wir uns nicht, wenn die Differenz der Parteien auch zu der bestimmten Weglassung wesentlicher Bestandtheile der ursprünglichen Ueberlieferung und zu ihrer Bereicherung durch neue Zusätze führte. So wenig diesen Umgestaltungen die Absicht einer historischen Fälschung zum Grunde gelegen haben kann, so gewiß selbst die durch den bestimmten Parteiunterschied bedingte Abweichung den Charakter einer Mischung von Bewußtem und Unbewußtem beibehalten haben muß: so kann man schon nach erhaltenen erzählenden Schriften, wie die pseudoclementinischen, nicht anders urtheilen, als daß jener Zeit überhaupt das ächt historische Bewußtsein noch fehlte. Die freie Behandlung eines überlieferten historischen Stoffes, diese eigenthümliche Mischung von Wahrheit und Dichtung, ergiebt sich so natürlich aus dem Charakter einer Zeit, welche in der rein begrifflichen Entwickelung ihrer Ideen noch so ungeübt war, daß selbst in ihren bedeutendsten theoretischen Systemen der Gedanke, der begriffliche Gehalt, in Bildern und Anschauungen, wie die gnostischen Aeonen, verkörpert, zur Darstellung kam. Gerade die Darstellung in geschichtlichen Begebenheiten, war die Form, in welcher die die Zeit bewältigenden Ideen zuerst in eine für das allgemeine Bewußtsein gegenständliche Gestalt heraustreten mußten. Diese Darstellung ging aus dem unwiderstehlichen Drang hervor, sich des neuen, in der Menschheit pulsirenden Lebens überhaupt erst bewußt zu werden, und die Annahme einer sich klar bewußten Täuschung ist bestimmt auszuschließen, da es ja eine allgemein authentisch anerkannte evangelische Darstellung, wie aus der großen Mannigfaltigkeit von Evangelien hervorgeht, noch gar nicht gab. Eben deßhalb konnte selbst der die Substanz

der evangelischen Geschichte in freier Weise umgestaltende und productiv ergänzende Schriftsteller wirklich meinen, daß das, was sich in ihm zu einer neuen Anschauung gestaltete, auch wirklich vorgefallen sei. So wenig man das im ächt historischen Interesse begründete Bedürfniß haben konnte, von der Lebensgeschichte Jesu auch das aufzubewahren, was für das eigene religiöse Bewußtsein keine Bedeutung hatte, so gewiß man schon ursprünglich nur das in der lebendigen Ueberlieferung aufnahm, was wirklich in dem religiösen Leben wiederhallte: so gewiß war auch der umgekehrte Weg erlaubt, daß man die Ueberlieferung durch die im Heerde des christlichen Bewußtseins erzeugten Vorstellungen bereicherte, da es eine kanonisch fixirte evangelische Literatur, an welche man sich absolut hätte binden müssen, noch gar nicht gab. Ich habe bereits bei Besprechung der Frage, wie sich der Verfasser der clementinischen Homilien die Erzeugung und Geburt Christi gedacht habe, erinnert, daß wir bei ihm keineswegs eine vollendete geschichtliche Durchführung seiner christologischen Ansicht voraussetzen dürfen [1]). Wie aber, wenn er seine Lehre von dem in den sieben Säulen erschienenen Adam-Christus wirklich zu einer durchgeführten geschichtlichen Darstellung ausgebildet, wenn er wirklich ein Evangelium geschrieben hätte, welches in Erzählungen und Reden seine Christologie ausführte: würden wir ihm den Vorwurf machen dürfen, er habe Jesu absichtlich Reden angedichtet, von denen er sehr wohl gewußt habe, daß sie nicht gehalten seien? Würden wir nicht vielmehr urtheilen müssen, daß ihm vor allem die Ueberzeugung feststand, Jesus habe wirklich diese Ansicht über seine Person gehabt und müsse sie deßhalb auch geäußert haben, daß der Schriftsteller also wirklich glaubte, Jesus müsse wenigstens im Wesentlichen gerade solche Reden gehalten haben? Ebenso

1) Clem. Rec. u. Hom. S. 295. Man vgl. auch, was ich S. 119 über das dem Petrus in den Mund gelegte Selbstzeugniß über die dogmatische Tendenz der evangelischen Schriften bemerkt habe. Rec. II, 33: Neque ergo dicere ea, *ut ab ipso* (Domino) *dicta sunt*, possumus; non enim dicere, sed *docere* ea in mandatis habemus et ex ipsis ostendere, quomodo unumquodque eorum *veritate* subnixum sit.

wenig dürfen wir auch dem Evangelisten, welcher die Logosidee durch die evangelische Geschichte durchführte, zum leitenden Gesichtspunct seiner Darstellung machte, nach ihren wesentlichen Momenten in geschichtlichen Erzählungen darstellte, irgendwie eine absichtliche Fälschung des historischen Sachverhalts zuschreiben. Man darf es nie vergessen, daß es eine ihn bindende, als vollständig geltende, allgemein anerkannte evangelische Literatur noch gar nicht gab [1]).

In den eigenthümlichen Gesichtspunkten, unter welche der Evangelist die Lebensgeschichte Jesu stellte, tritt uns also seine Ansicht über das Erlösungswerk entgegen. Das Erste und Aeußerlichste, wodurch der Erlöser den Glauben an sich hervorruft, sind außer den bereits besprochenen Beweisen seines prophetischen, übernatürlichen Wissens die Wunder. Man hat sich wohl auf den Ausspruch Jesu 4, 48 für die Behauptung berufen, daß in dem Evangelium Johannis den Wundern und dem durch sie gewirkten Glauben nur eine höchst geringe Bedeutung zugeschrieben werde. Allein wenn auch Jesus hier mit den Worten: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht" den bloß durch Wunder gewirkten Glauben herabsetzt, und der Evangelist selbst V. 50 das πιστεύειν τῷ λόγῳ, das πιστεύειν διὰ τὸν λόγον (4, 41), als eine

1) Daß man keine bewußte Absicht hatte, den überlieferten Verlauf der evangelischen Geschichte zu verändern, geht schon aus solchen Abweichungen hervor, welchen gar kein dogmatisches Interesse zum Grunde liegt. Die ganze älteste Ueberlieferung stimmt z. B. darin überein, daß Jesus nur ein Jahr gelehrt habe, daß zwischen seiner Taufe und seinem Tode nur ein Jahr verflossen sei, und diese Ueberlieferung war so fest begründet, daß sie selbst mit der Anerkennung des joh. Evg. sich noch lange Zeit im Wesentlichen forterhielt (s. die Belege, clem. Rec. u. Hom. S. 160). Wenn der vierte Evangelist gleichwohl mehrere Festreisen Jesu nach Jerusalem aufzählt, als in einem Jahre vorgefallen sein können, so läßt sich hierfür gar kein anderer Grund angeben, als daß er unbefangen Jesum wiederholt, um seine Reden besser zu motiviren und ihnen eine größere Bedeutung und Feierlichkeit durch die versammelten Juden zu geben, in Jerusalem bei großen Festen anwesend sein ließ. Nur das, was auf die Paschadifferenz Bezug hat, könnte eine Ausnahme zu machen scheinen.

höhere Stufe des Glaubens darstellt: so haben doch nicht bloß die in diesem Evangelium erzählten Wunder einen so sehr alle natürliche Vermittelung ausschließenden Charakter, daß sie die synoptischen Wundererzählungen weit überbieten, sondern es wird auch bestimmt den Wundern als göttlichen ἔργα eine sehr hohe Bedeutung in der Beglaubigung des Messias zugeschrieben. Wenn schon das Matthäus-Evangelium 11, 2 von ἔργα τοῦ Χριστοῦ redet, so treten die ἔργα bei Johannes als integrirende Beweise der Messianität entschieden in den Vordergrund. War schon die Aussage des Täufers ein Zeugniß, so hat das Zeugniß, welches der Vater durch die Werke giebt, eine viel höhere Bedeutung (5, 36). Sie sind der unmittelbare Reflex der höchsten göttlichen Wirksamkeit; der Sohn kann nichts thun, was er nicht den Vater thun sieht (5, 17 f.); sie sind sowohl der unmittelbare Ausfluß seiner göttlichen Natur als des auf Erden gegenwärtigen Lichtes (9, 4), wie sie auch als Werke angesehen werden, die der Vater selbst durch den Sohn vollbringt (14, 10). Eben deßhalb, weil sie in jeder Hinsicht unvergleichlich sind, weil Jesus Werke gethan hat, ἃ οὐδεὶς ἄλλος πεποίηκεν (15, 24), sind sie die augenscheinlichsten Beweise seiner göttlichen Sendung, denen selbst der Glauben schenken muß, welcher den Worten, der Person Jesu den Glauben versagt (10, 38), durch welche allein schon ein gewisser Glaube, auch wenn er ganz ohne geistigen Gehalt ist, wie bei Nikodemus, hervorgerufen wird (3, 2). Der Unglaube der Juden ist gerade deßhalb so verwerflich, weil Jesus ihnen so viele gute Werke gezeigt (10, 32), so große Zeichen vor ihnen gethan hat (12, 37); jedes Wunder ist als eine Offenbarung seiner Herrlichkeit anzusehen (2, 11. 11, 4. 40). Das johanneische Evangelium steigert daher das Wunderbare bis zu seiner höchsten Spitze; nur bei ihm wird Wasser in Wein verwandelt, ein notorisch blind Geborener geheilt, ein bereits in Verwesung übergegangener Leichnam wieder belebt. Wenn das Evangelium Johannis nur solche, jeden natürlichen Vorgang schlechthin ausschließenden Wunder erzählt, nur solche auch aus dem Schatze der synoptischen Darstellungen auswählt, wie die Fernheilung in Kana (4, 46—54), die Speisung der 5000 (6, 1—13), das Wandeln auf dem See (6, 16—21), während die

synoptischen Berichte mehr unbefangen erzählen, was die Ueberlieferung und die Sage darbot, sich bei den Krankenheilungen weit weniger von einem psychologisch denkbaren, durch den Eindruck der Persönlichkeit Jesu bewirkten Erfolg entfernen: so muß nothwendig diese so bestimmte Auswahl, dieser so ausgeprägte Charakter der johanneischen Wunder in der dogmatischen Ueberzeugung des Verfassers begründet sein. Die Wunder des synoptischen Erzählungskreises waren dem Evangelisten sehr wohl bekannt; nur auf sie bezieht sich die bestimmte Aufzählung zweier galiläischen Wunder. Die Verwandlung zu Kana wird deßhalb 2, 11 die ἀρχὴ τῶν σημείων genannt, und die ebendaselbst geschehene Fernheilung 4, 54 ausdrücklich als das zweite σημεῖον bezeichnet, weil der Evangelist voraussetzen mußte, daß seine Leser die hinlänglich bekannten galiläischen Wunder in seiner Darstellung vermissen könnten [1]). Worauf anders kann sich auch die Erwähnung der vielen anderen Wunder Jesu, die nicht aufgezeichnet sind (20, 30), beziehen, als auf die synoptischen Wundererzählungen, welche der Evangelist deßhalb nicht aufnahm, weil sie ihm nichts darboten, was den Glauben an Jesus als den Christus in dieser höheren Fassung hätte befestigen können? Davon aber, daß sie dieses nicht konnten, giebt der Evangelist selbst den Grund an, wenn er die von ihm erzählten Wunder 15, 24 als solche bezeichnet, die kein Anderer außer Jesu gethan hatte. Für die synoptischen Wunder lassen sich großentheils auch alttestamentliche Parallelen anführen; nur die johanneischen sind fast alle einzig und unvergleichlich. Es ist beachtenswerth, daß diese johanneische Ansicht über die Wunder der des Marcion sehr nahe verwandt ist. Je weniger bei Marcion von Weissagungen, durch deren Erfüllung

1) Der sächsische Anonymus über die Evangelien S. 400 meint, Johannes nenne die Heilung in Kana deßhalb das zweite Wunder, weil er sie dem Matthäus als seine zweite Wunderheilung entnommen habe. Dieser Grund ist offenbar unrichtig, da ja das von ihm als erste bezeichnete Wunder nicht bei Matthäus erzählt ist. Ich glaube, diese Aufzählung hat überhaupt nur den Zweck, anzudeuten, daß dem Verfasser die Wunder in Galiläa nicht unbekannt waren. Etwas anders Baur Kan. Evg. S. 154.

die Messianität Jesu erwiesen werden konnte, die Rede sein kann, desto stärker wurden von ihm die Wunder Christi betont. Tertullian sagt gegen ihn III, 3: Non fuit, inquis, ordo ejusmodi necessarius, quia statim se et filium et missum et Dei Christum rebus ipsis esset probaturus, per documenta *virtutum*. Tertullian, der die Wunder nicht als den einzigen Beweis gelten lassen will, sagt daher gegen ihn: Jam nunc, quum probaturus sim, creatorem easdem virtutes, quas *solas* ad fidem Christo tuo vindicas, interdum per famulos suos retro edidisse, interdum per Christum suum edendas destinasse. Was Tertullian also dem Marcion abstreitet, ist ganz dieselbe Voraussetzung, daß Jesu Wunder schlechthin einzig seien, und eben deßhalb, weil Niemand außer ihm solche Werke vollbracht hat, ihn als den Christus des höchsten Gottes erweisen. Diese Vorstellung ergiebt sich so natürlich, wenn einmal Christus als der Verkünder eines neuen, von dem des A. T. verschiedenen Gottes gedacht wurde, während bei der entgegengesetzten Ansicht schon vielmehr eine Analogie und Continuität der Wunder des A. und des N. T. stattfindet, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn wir sie sowohl bei Marcion als im johanneischen Evangelium vorfinden, und daß sich uns auch hier unser allgemeines Urtheil über den Charakter des johanneischen Lehrbegriffs bestätigt [1]). — So hoch natürlich die Bedeutung des Wunders ist als eines evidenten Erweises der göttlichen Sendung Jesu, so ist es doch seiner Natur nach für die Person des Erlösers äußerlich, der allein auf dasselbe gestützte Glaube kann nie in das innere Wesen der Erlösung eindringen. Seine Bedeutung besteht hauptsächlich darin, den Unglauben in seiner Verwerflichkeit darzuthun, weniger den Glauben selbst aufzubauen (wie 11, 15. 42). Eine weit höhere Stufe als der Glaube um der Wunder willen nimmt der Glaube um des Wortes willen ein (4, 41. 50. 10, 38. 14, 9). Aber auch er

1) Hiermit glauben wir die auch von Bretschneider Probabilia de Evg. et Epist. Joh. indole et origene §. 22, p. 119 sqq. und Baur Kan. Evg. S. 255 f. berührte Frage über das Verhältniß der johanneischen Wunder zu den synoptischen entschieden zu haben.

erschöpft noch keineswegs das rein geistige, in der inneren Nothwendigkeit des Geistes gegründete Wesen des vollendeten Glaubens.

Was die Stellung der neuen, durch Jesum mitgetheilten Offenbarung zu der jüdischen Religion betrifft, so erhellt aus dem bereits hierüber Bemerkten, daß der Erlöser gegen sie in den entschiedensten Gegensatz treten, seine Offenbarung im Verhältniß zu ihr als eine völlig neue, jene gänzlich abrogirende darstellen muß. Es wird daher von Jesu nicht bloß die particuläre Beschränktheit, der untergeordnete und vergängliche Charakter des mosaischen Gesetzes wiederholt angedeutet; sondern der Erlöser tritt auch positiv mit einer ganz neuen Gesetzgebung auf [1]). In dem Zusammenhang, in welchem Jesus 13, 33 f. das neue Gebot der Liebe seinen Jüngern verkündet, ist es schlechterdings unmöglich, diesen Gegensatz gegen das jüdische Gesetz hinwegzuleugnen. Ausdrücklich bezieht sich Jesus V. 33 auf seinen früheren, an die Juden gerichteten Ausspruch 7, 34, und was er jetzt zu den Jüngern redet, ist das gerade Gegentheil jenes Wortes. Beide werden auf die Zeit verwiesen, wo der Erlöser nicht mehr persönlich auf Erden anwesend sein wird. Beide werden ihn dann suchen; aber wie die Juden durch eine unausfüllbare Kluft von ihm geschieden, dahin nicht gelangen können, wo er ist: so wird das neue Gebot der Liebe, in welcher sich die Liebe des Erlösers zur Menschheit fortsetzt, das geistige Band sein, welches sie stets mit ihm vereinigen, die unmittelbar persönliche Gemeinschaft mit ihm fortsetzen wird. Es ist sehr wichtig, daß man diesen in dem Zusammenhang begründeten Gegensatz festhält, aus welchem evident hervorgeht, daß es für die Juden als solche keine Gemeinschaft mit dem Erlöser giebt, daß ihr Gesetz diesem in jeder Hinsicht fremd ist, daß es daher für seine Anhänger schlechterdings keinen Werth mehr haben kann, für sie durch ein ganz neues ersetzt werden muß. Wenn der synoptische Jesus Matth. 22, 37 f. Mark. 12, 29 f. das ganze Gesetz in den größesten, bleibenden Geboten zusammenfaßt, Gott zu lieben mit ganzem Herzen, mit

1) S. Köstlin S. 176.

ganzer Seele, mit ganzem Gemüth, und den Nächsten als sich selbst (5. Mos. 5, 6. 3. Mos. 19, 18): so wird damit ein bleibender Kern des Gesetzes anerkannt, und die christliche Liebe geht nicht über die schon im A. T. geforderte hinaus. Nur im johanneischen Evangelium ist, mit unverkennbarer Beziehung auf die synoptische Darstellung, die christliche Liebe als eine dem Gesetz noch fremde dargestellt, und muß daher auch ausdrücklich durch eine neue Gesetzgebung Christi eingeführt werden (vgl. auch 15, 9. 10). Das Neue, was den specifischen Charakter der christlichen Liebe ausmacht, besteht hier eben darin, daß das Maaß, die Norm der Liebe nicht die des Menschen zu sich selbst, sondern die Liebe des himmlischen Erlösers zu der Menschheit ist. Das ist die höhere Weihe der christlichen Liebe, daß die Liebe des eingeborenen Sohnes sich in ihr wiederspiegelt [1]).

Der völlig autonomische, das mosaische Gesetz durchweg aufhebende Charakter der Offenbarung Jesu tritt auch darin hervor, daß er sich an gesetzliche Bestimmungen, wie die Heilighaltung des Sabbat gar nicht bindet. Wenn schon der Christus des Matthäus-Evangeliums (12, 1—14) in Conflict mit der jüdischen Heilighaltung des Sabbats trat, und den bedeutungsvollen Ausspruch that, daß des Menschen Sohn Herr des Sabbats ist, und daß es erlaubt ist, am Sabbat Gutes zu thun, so ist dem johanneischen Christus die Beobachtung des Sabbats so fremd, daß er gerade an diesem Tage zwei seiner größesten Wunder, die Heilung am Teiche Bethesda und die des Blindgeborenen vollbringt (5, 1 f. 9, 16). Wie das Wirken des Vaters ein überzeitliches ist, so ist auch das Wirken des Sohnes an keine Zeit gebunden (5, 17). Das mosaische Sabbatsgesetz ist schon an sich mit einem inneren Widerspruch behaftet (7, 21 f.), und hat für den Standpunkt des Christenthums durchaus keinen Werth, und die christliche Offenbarung ist schon in dieser Hinsicht eine Erlösung von der Beschränktheit einer untergeordneten, vergänglichen Offenbarung. —

---

1) Ueber den Unterschied dieses Gebotes von dem alttestamentlichen vgl. Lücke Comm. II, S. 582 f.

Was nun den eigentlichen Inhalt der Offenbarung Jesu betrifft, so besteht derselbe in der Mittheilung einer ganz neuen Erkenntniß, nämlich dem durch den Logos vermittelten Wissen um den höchsten Gott. In den gnostischen Systemen ist der eigentliche Inhalt des christlichen Bewußtseins, in welchem die Erlösung selbst besteht, die dem Christenthum allein eigene Erkenntniß des absoluten Geistes[1]). Fassen wir den Inhalt aller Reden Jesu in dem johanneischen Evangelium zusammen, so ist Alles in den Worten Jesu 17, 3 enthalten: „das ist das ewige Leben, daß sie dich, den einzigen wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen." Ueberall, wo Jesus den Zweck seiner Sendung, das zur Erlösung, zur Theilnahme an dem göttlichen Leben Nothwendige darstellt, wird der Glaube an seine Person von ihm verlangt. Mit allem Nachdruck hebt unser Evangelium immer das als das Wesentliche des Christenthums hervor, daß ihm der Logos, der eingeborene Sohn, Object des Glaubens ist. Außer dem Glauben an Gott wird ausdrücklich der Glaube an den Erlöser verlangt: πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε (14, 1). Gehen wir bestimmter auf das ein, was aus dem Glauben folgt und wofür er die unerläßliche Bedingung ist, so wird auch hier von dem Evangelisten bald das Theoretische und bald das Praktische hervorgehoben. In letzterer Hinsicht hat der wahre Glaube an den Erlöser die Mittheilung des ewigen Lebens zum Zweck und zur Folge. Der eingeborene Sohn Gottes mußte gesandt werden, auf daß Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe (3, 15. 16 vgl. 5, 40. 6, 27. 35. 40. 47 f. 7, 38. 10, 28. 11, 25. 26). Wer nicht glaubt, der ist gerichtet und wird in seinen Sünden sterben (3, 18. 8, 24). Ebenso bezieht sich der Glaube aber auch auf die Erkenntniß; es kann auch das theoretische Moment in den Vordergrund treten, obwohl es nie von dem Praktischen isolirt wird, die Erkenntniß das Leben unmittelbar in sich enthält, das in dem Glauben an den Erlöser aufgehende Licht

1) Irenäus I, 21, 2: λέγουσι δὲ αὐτὴν (τὴν ἀπολύτρωσιν) ἀναγκαίαν εἶναι τοῖς τὴν τελείαν γνῶσιν εἰληφόσιν, ἵνα εἰς τὴν ὑπὲρ πάντα δύναμιν ὦσιν ἀναγεγεννημένοι.

wesentlich ein Licht des Lebens ist. Wer dem Licht der Welt folgt, wird nicht in der Finsterniß wandeln, sondern das Licht des Lebens haben (8, 12); Christus ist deßhalb als Licht in die Welt gekommen, damit Jeder, der an ihn glaubt, in der Finsterniß nicht bleibe (12, 46). Der Glaube an Gott allein genügt dem Evangelisten nie, sondern nur der Glaube an Gott, sofern er Jesum gesandt hat, sofern also der Glaube an diesen in jenem mit enthalten ist, giebt das ewige Leben (5, 24). Andererseits enthält der Glaube an Christum ausschließlich und wesentlich den Glauben an den wahren Gott in sich. So wesentlich Christus Object des wahren Glaubens ist, weil er allein am Busen des Vaters die Tiefen der Gottheit ergründet haben, und Anderen mittheilen kann, so weis't doch der Glaube an ihn der Natur der Sache nach auch wieder über ihn hinaus, hat den Charakter der Vermittelung noch beibehalten, sein höchstes Ziel in dem Glauben an den wahren Gott. „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt" (12, 44).

Die geschichtliche und innere Bedeutung dieser Ansicht von dem wesentlichen Object des christlichen Glaubens erhellt am besten aus einer Vergleichung mit den pseudoclementinischen Homilien, nach welchen der wesentliche Glaubensinhalt des mit der Substanz des Judenthums identischen Christenthums nur in dem Glauben an den einen Gott und an künftige Vergeltung besteht[1]), von Jesu, so hoch er als Urmensch und wahrer Prophet gestellt wird, doch noch nie als Gegenstand des Glaubens die Rede ist. Wenn daher das johann. Evang. 14, 1 zu dem Glauben an den wahren Gott ausdrücklich den Glauben an Jesum als Erlöser hinzufügt, so erhellt die Bedeutung dieses nachdrücklichen Zusatzes vollkommen aus dem Gegensatz einer Auffassung des Christenthums, welche wahl ein *πιστεύειν Ἰησοῦ*, aber nicht ein *πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν* zugeben konnte. Die Bedeutung, welche hier dem Glauben an Jesum als den eingeborenen Sohn des höchsten

1) Vgl. Hom, II, 12. X, 4. XIII, 4, m. clem. Rec. u. Hom. 181. 194. 237.

Gottes, zugeschrieben wird, führt uns von selbst auf die Grundfrage der Untersuchung über den johanneischen Lehrbegriff zurück, nämlich auf die Frage, ob auch der von Jesu verkündigte Gott von dem des A. T. hypostatisch und persönlich verschieden zu denken ist. Wir dürfen zwar nicht leugnen, daß auch bei Annahme ihrer Identität Jesus nach seiner höheren Natur als Object des Glaubens dargestellt werden konnte; allein man wird zugeben müssen, daß bei der Annahme ihrer Verschiedenheit der ganze Nachdruck auf die Person Jesu als den Verkündiger eines bis dahin unbekannten Gottes fallen mußte. Bedenken wir ferner, daß Christus in diesem Evangelium durchgängig als der einzige Weg und Führer zu dem wahren Gott dargestellt wird, so daß Niemand zum Vater kommen kann ohne ihn, daß das Gesetz durchgängig als etwas dem Wesen des Erlösers, wie des Christenthums überhaupt, ganz Fremdes angesehen wird, so wird uns auch hier die objective Verschiedenheit des christlichen Gottes von dem des Gesetzes bestätigt. Man beachte übrigens die Darstellung des Evangeliums selbst, welche nur für diese Ansicht sprechen kann. Nicht bloß tritt Jesus in der Menschheit überhaupt im Namen Gottes auf (5, 43). Wer an ihn glaubt, der glaubt an den, der ihn gesandt hat. Wenn denen, die nicht an ihn glauben, oder ihn nur noch nicht in seinem wahren Wesen erkannt haben, ausdrücklich die Gnosis seines Vaters, des wahren Gottes, abgesprochen wird, wie in den bedeutungsvollen Aussprüchen 8, 19. 54 und 14, 7, wo Jesus selbst zu den Jüngern sagt: „wenn ihr mich erkannt hättet, so hättet ihr auch meinen Vater erkannt": so ist hiermit die Gnosis des höchsten Gottes durchaus von der des Logos abhängig gemacht und eben dadurch als eine ganz neue Erkenntniß dargestellt. Die einfachste Erklärung, zumal wenn man die Analogien der Gnostiker herbeizieht, nach denen das Werk der Erlösung gerade in der Mittheilung der Gnosis des Urwesens und der Reihe von Vermittelungen zwischen ihm und der endlichen Welt bestand, bleibt immer die, daß das Neue, was durch den Erlöser mitgetheilt wird, nicht etwa bloß die tiefere Erkenntniß, sondern die Erkenntniß des höchsten Gottes schlechthin, als eines vorher ganz unbekannten, betrifft. Diese Erklärung ist,

auch wenn einzelne Stellen, für sich betrachtet, nicht mit voller Sicherheit zu ihr zu berechtigen scheinen sollten, wohl durch die gegebenen Erörterungen über den Charakter des johanneischen Lehrbegriffs im Allgemeinen und durch die im Einzelnen nachgewiesenen Data hinlänglich begründet. Der Evangelist, der doch sonst so vielfach unleugbare Berührungen mit der Gnosis darbietet, hätte sich, wenn er nicht diese Grundlehre selbst getheilt hätte, nicht unvorsichtiger ausdrücken können, als in einer Weise, welche gerade für diese Lehre ein so angemessener Ausdruck war. Je weniger man die so unverkennbaren Beziehungen auf die Gnosis des zweiten Jahrhunderts, die so evidenten Berührungen mit den in den bedeutendsten gnostischen Systemen ausgeführten Lehren hinwegleugnen darf: desto mehr ist man auch berechtigt zu verlangen, daß er die ihnen allen gemeinsame, sie beherrschende Grundlehre von dem über den Weltschöpfer und Judengott erhabenen absoluten Gott, wenn er sie nicht getheilt hätte, ausdrücklich verwerfen mußte, und daraus, daß dieses nicht nur nicht geschieht, sondern wiederholt der unterscheidende Charakter der christlichen Offenbarung in einer dieselbe so sehr begünstigenden Weise ausgedrückt wird, den Schluß zu ziehen, daß er sie wirklich theilte. Wie schön erklären sich bei dieser Voraussetzung gerade diejenigen Stellen, in denen Jesus die absolute Kluft, welche ihn von den Juden trennt, das Fehlen aller Anknüpfungspuncte für seine Offenbarung bei ihnen hervorhebt! So, wenn er 5, 37. 38 den Juden sagt, daß sie weder je die Stimme seines Vaters gehört, noch seine Gestalt je gesehen haben, da doch das A. T. Theophanien seines höchsten Gottes so häufig erzählt [1]), ebenso in der bereits erör-

1) Wenn sich die dunkele Stelle 6, 36 gerade auf diesen Ausspruch zurückbeziehen sollte, so würde daraus freilich folgen, daß das in den Theophanien des A. T. erschienene göttliche Wesen nicht etwa der Demiurg, sondern vielmehr gerade der Logos gewesen sei. Allein selbst wenn einige Theophanien, wie die Vision des Jesajas, auf den Logos zurückgeführt sein sollten, so kann man doch mit Sicherheit nach dem allgemeinen Charakter des johanneischen Lehrbegriffs und nach den in unserer bisherigen Darstellung dargelegten speciellen

terten Stelle 7, 33 f. Wie autonomisch ist überhaupt die Stellung der christlichen Offenbarung gegen die jüdische, wenn sie die Offenbarung eines ganz neuen, dem Judenthum noch unbekannten Gottes ist!

Die Mittheilung dieses neuen, absoluten Gottesbewußtseins durch den Logos würde also die positive, geistige Seite des Erlösungswerkes ausmachen, welches seinem Schwerpunct nach in die Sphäre des Bewußtseins, des Geistes, versetzt wird. Wie es daher eine äußere Bezeugung und Beglaubigung Jesu als des Messias durch Weissagungen, Acte übermenschlichen Wissens und übermenschlicher Macht giebt, so kennt das johanneische Evangelium auch eine innere, rein geistige Bezeugung seiner Offenbarung, in welcher sich das Subject mit ihrem Inhalt zusammenschließt, sein geistiges Wesen in ihr ausgedrückt wieder findet. Es ist hier der Ort, wo die Lehre von einer ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Naturen in die Auffassung der Erlösung eingreift. Wie die Juden, sofern sie Kinder des Teufels sind, durch die innere Nothwendigkeit ihres Wesens (*οὐ δύνασθε κτλ.* 8, 43) abgehalten werden, sich dem Erlöser zuzuwenden, wie die Kinder der Finsterniß durch den Eintritt des Lichtes in die Menschheit nur immer entschiedener zu den Mächten der Finsterniß hingetrieben (3, 20), für Ewigkeit von ihm geschieden (7, 33 f.), aus Sehenden zu Blinden werden (10, 39. 12, 37 f.): so giebt es dagegen ein menschliches Geschlecht, welches durch die innere Nothwendigkeit seines Wesens zur Anerkennung Jesu und der durch sie vermittelten höchsten Erkenntniß geführt wird, eben jene, die von vorn herein ihrem Wesen nach aus Gott geboren, dem Lichte verwandt, aus der Wahrheit (18, 37),

---

Gründen behaupten, daß der Evangelist unmöglich alle Theophanien des A. T. zu Erscheinungen des Logos gemacht haben kann, wie dieses Tertullian in einer die Vorstellung Justin's (s. o. S. 216) bestätigenden Stelle c. Marc. III, 6 ausspricht: Nos quidem certi, Christum semper in prophetis loquutum *spiritum* (ebenfalls eine Bestätigung unserer Erklärung des *πνεῦμα* 1, 32), scilicet creatoris, sicut propheta testatur, persona spiritus nostri, Christum dominum, qui ab initio vicarius patris, *in Dei nomine et auditus sit et visus.*

die in der Menschheit zerstreuten Kinder Gottes schon an sich sind (11, 52). Diese constituiren mit denjenigen Naturen zusammen, welche zwar an sich sowohl für das Gute, als für das Böse empfänglich, noch die Geburt von oben (3, 3 f.) erfahren haben, die eigentliche Heerde des Erlösers, das Reich seiner Erlösung (10, 1 ff. 26). Sie sind die Gesammtheit derjenigen Seelen, welche der Vater dem Sohn gegeben, zu dem Sohne geheimnißvoll hingezogen hat (6, 39. 44. 65. 17, 2). Denn selbst das, was in dem valentinianischen System das Werk der gefallenen Sophia ist, die Verbreitung und Erhaltung pneumatischer Naturen in der Menschheit, konnte in allgemeinster Weise als eine Veranstaltung Gottes aufgefaßt werden. So wenig auch nach dem johanneischen Lehrbegriff Gott selbst je unmittelbar in die Geschichte eingreift; so gewiß das hauptsächlichste Organ seiner Einwirkung des Logos selbst ist; so wenig uns der Evangelist je die objective Vermittelung näher bestimmt hat, durch welche das Pneumatische der Menschheit mitgetheilt wurde: so wird man doch, selbst wenn man jenen Ausdruck nicht bloß auf die psychischen, sondern auch auf die pneumatischen Naturen bezieht, daran keinen Anstoß nehmen dürfen, daß es hier der Vater ist, der dem Sohne diejenigen, welche zum Glauben an ihn gelangen, zuführt. Jedenfalls muß der Ausdruck so allgemein gefaßt werden, daß irgend eine besondere Vermittelung nicht ausgeschlossen wird, wie es ja andererseits gerade der Sohn ist, durch welchen der Mensch erst zum Vater kömmt. Alle diese Naturen, welche entweder von vorn herein pneumatisch sind, oder sich dem Pneumatischen doch zuwenden, werden durch den Glauben an den Erlöser überhaupt in das Element erhoben, welches ihrer Natur angemessen ist, und haben eben hierin die höchste Bezeugung und Gewißheit der christlichen Offenbarung. In dem Lichte, welches ihnen jetzt aufgeht, wird es jenen offenbar, zum klaren Bewußtsein entwickelt, daß schon ihre früheren Werke in der Lebensgemeinschaft mit Gott vollbracht wurden (3, 21). Die höchste Gewißheit des Glaubens beruht auf der wirklichen Lebensgemeinschaft mit Gott, in welcher einerseits die höchste Erkenntniß aufgeschlossen, wie andererseits das Subject zur wahren Freiheit erhoben wird (8, 31 ff.). Wer praktisch

in diese Lebensgemeinschaft eintritt, den Willen Gottes vollbringt, kann eben deßhalb mit Gewißheit darüber entscheiden, ob die Lehre des Erlösers aus Gott ist, oder ob er von sich selber redet (7, 17). Es ist dieses die Berufung Jesu auf den inneren Beweis der Wahrheit seiner Lehre, auf welche sich die Vorliebe Fichte's für dieses Evangelium gründete. Man darf nicht glauben, das Praktische, wie es von dem Evangelisten gefaßt wird, stehe irgendwie dem Theoretischen entgegen, sondern es ist wesentlich die Wirklichkeit, der Abschluß des zum Höchsten erhobenen Selbstbewußtseins; das neue Bewußtsein hat darin seinen festesten Halt, daß es eben das Bewußtsein eines höheren Lebens ist [1]). Weil der höchste Grund

---

1) Was die Bedeutung des Theoretischen im Evg. Joh. betrifft, so kann hier wohl an den öfteren Gebrauch des θεωρεῖν erinnert werden 6, 40: πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱόν. 12, 44. 45: ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ — καὶ ὁ θεωρῶν ἐμέ, θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με. 14, 17: τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει αὐτό. 14, 19: Wenn die Welt den Erlöser nicht mehr sehen wird, so werden doch die Jünger ihn, wie noch gegenwärtig, betrachten (θεωρεῖν). In diesen Stellen bedeutet das θεωρεῖν ein intuitives Betrachten, das Schauen des denkenden, speculativen Geistes. Sonst findet sich das Wort noch 4, 19. 8, 51. 12, 19. 14, 3. 17, 24. — Es kann hier auch das Verhältniß des πιστεύειν und γινώσκειν angeknüpft werden, über welches Steudel in der S. 4 angeführten Abhandlung sich ausführlich ausgesprochen hat. Auf die erste Frage, welche hier behandelt wird, ob im joh. Evg. ausdrücklich neben der πίστις auch auf eine christliche Gnosis hingewiesen werde, antwortet Steudel S. 34 f., der Evangelist hebe als den Hauptzweck seiner Aufzeichnung, wie der Wirksamkeit Jesu überhaupt, überall nur die πίστις hervor (20, 31. 19, 35. 12, 37 f. 1, 12). Unter γινώσκειν verstehe er nichts anderes als: Kenntniß von etwas nehmen, zur Kenntniß von etwas gelangen, namentlich durch vorliegendes Thatsächliches, durch Erfahrung, sodann: durch Erfahrung etwas erproben. Daraus erkläre sich, von den Stellen abgesehen, in welchen γιν., von geschichtlichen Dingen gebraucht, einfach heiße: zur Kenntniß von etwas kommen, wie 8, 52. 11, 57. 13, 28 u. s. w., sehr leicht, daß dieses γνῶναι fast ausnahmsweise dem πιστεύειν vorangestellt werde (1, 10. 12. 3, 10. 12. 10, 38. 14, 7. 9. 10 f.). Wenn in dem hohenpriesterlichen Gebet c. 17 das Wort γιν. öfter gebraucht werde (V. 3. 7. 8. 25), so gehe es auch hier nur auf das Thatsächliche, wodurch Jesus sich als den

des Glaubens mit der inneren Nothwendigkeit des geistigen Wesens zusammenfällt, so ist eben hiermit als seine höchste Stufe der durch nichts Aeußerliches und Sinnliches vermittelte

---

Weltheiland beurkundet habe, und sei mit dem πιστεύειν der Sache nach identisch, wie ja auch V. 21. 23 beides wechsele. 14, 31 bezeichne γιν. nur ein unabweislich Thatsächliches, zu dessen Anerkennung die Welt einst kommen werde, also durchaus nicht etwas, was über den Glauben hinausgehe. Auch wenn das γιν. dem πιστ. nachfolge, wie 7, 17. 6, 69. 8, 32, bedeute es selbst an der letzten Stelle nur die thatsächliche, erfahrungsmäßige Erprobung des Glaubens. Joh. denke sich die πίστις als die Annahme (λαμβάνειν) von etwas thatsächlich Dargebotenem, welche sich zwar durch die neuen Erweisungen der Gnade immer weiter entwickeln und befestigen, aber nie zu etwas anderem werde, als immer und immer wieder eben die πίστις. Da wir als Antwort auf die andere Frage, ob das Evg. selbst in seinem Inhalt und nach seiner Richtung uns vielmehr einen Gegenstand der γνῶσις, als der πίστις mittheile, wohl unsere ganze Darstellung betrachten dürfen: so sei über die erstere erinnert, daß man Steudel allerdings darin Recht geben muß, daß das joh. Evg. eine außer und neben der πίστις bestehende, über sie hinausgehende Gnosis gar nicht kennt, daß beides sachlich zusammenfällt, mit einander abwechselt; es wird der höchste Zweck des Christenthums, das ewige Leben ebensowohl an den Glauben, als an die Erkenntniß geknüpft (17, 3). Der Unterschied zwischen γιν. und πιστ. ist aber ein anderer, als ihn Steudel angiebt. Die Annahme des Christenthums ist als solche betrachtet ein Glauben, sofern sie aber als eine vermittelte Ueberzeugung angesehen wird, wobei das Vermittelnde allerdings häufig das Thatsächliche ist, wird sie ein γινώσκειν genannt. Wird der Glaube als ein vermittelter betrachtet, so wird γιν. vorangestellt, wenn dagegen als ein sich selbst vermittelnder, so folgt es auf das πιστεύειν. Man darf überhaupt den Unterschied des Glaubens und Wissens bei den Gnostikern sich nicht so vorstellen, als werden beide von einander ganz geschieden; im Gegentheil fallen bei Basilides und Marcion beide zusammen, und auch bei den Valentinianern ist die Gnosis nur die höchste Stufe, die Vollendung des Glaubens. Köstlin a. a. O. S. 64: „γιν. bezeichnet eine durch einen Schluß vermittelte Einsicht, was in der Wortbedeutung von πιστ. nicht liegt." Reuß a. a. O. S. 56 findet es mit Recht auffallend, daß das Wort πίστις im Evg. nie, in dem 1 Briefe nur 5, 4 vorkömmt. Einen sachlichen Unterschied des Glaubens und der Erkenntniß kann der Evglst. deßhalb in dem Christenthum nicht zugeben, weil ihm das Christenthum selbst die höchste Erkenntniß ist, wie er denn in der Auffassung seines Wesens sein speculatives Talent hinreichend bewiesen hat.

Glaube gegeben. Wie die σάρξ, welche der Erlöser annimmt, um in das allgemeine Bewußtsein der Menschheit eintreten zu können, zwar ein Medium seiner Offenbarung ist, aber eben deßhalb nie als etwas Wesentliches angesehen werden darf, im Vergleich mit dem rein geistigen Wesen des Erlösers als etwas Unnützes erscheinen muß (6, 63): so ist auch der höchste Glaube durchaus innerlich, geistig, einer solchen äußerlichen Vermittelung nicht bedürftig; selig sind die, welche nicht gesehen haben und doch glauben (20, 29)[1]. Der Glaube darf daher bei allem demjenigen, wodurch sich der göttliche Logos für das allgemeine Bewußtsein der Menschen sinnlich darstellt, äußerlich beglaubigt, nicht stehen bleiben; er wird durch sein eigenes Wesen dazu getrieben, sich aus allem diesem in sich selbst zu reflectiren, zur inneren Selbstgewißheit zu vertiefen.

Dieser Standpunkt der höchsten Betrachtung scheint bei der Auffassung des Todes Jesu, als eines der wesentlichsten Momente der Erlösung, zunächst zu verschwinden. Sehen wir auf die andere Seite des Erfolges der persönlichen Offenbarung des Logos, so ist diese in den Worten Jesu 9, 38 f. zusammengefaßt, er sei zum Gericht in die Welt gekommen, damit die Nicht-Sehenden sehen und die Sehenden zu Blinden werden, Die Pharisäer, welche gerade die äußerste Spitze der judaistischen Opposition darstellen, würden keine Sünde haben, wenn sie blind wären; da sie aber dieses Prädicat ausdrücklich von sich ablehnen, zu sehen behaupten, so bleibt ihre Sünde. Es erklärt sich nur aus der entwickelten Grundanschauung und aus der Art, wie gerade auf die Juden alle Schuld des Todes Jesu gewälzt wird[2], daß sie ebensowohl als Sehende, wie als Blinde betrachtet werden können. Sie sind Sehende, nicht allein kraft des Vorzugs ihrer Religion vor den heidnischen, sondern ganz besonders deßhalb, weil Jesus ihnen seine höhere Natur durch Zeichen und Wunder so augenscheinlich bezeugt hat, daß ihre Ungläubigkeit unmöglich

1) Vgl. hierüber Baur Kan. Evg. S. 229. Wie sehr paßt es auch auf unser Evangelium, was die theodotianischen Excerpte §. 9 sagen: ἡ πίστις οὐ μία, ἀλλὰ διάφορος!

2) S. Baur a. a. O. S. 208 f.

eine ganz unbewußte sein kann. Nach einem Wunder, wie die Auferweckung des Lazarus, ja auch nur nach der Heilung des Blindgeborenen, ist es z. B. unmöglich, daß Jemand nicht innerlich wenigstens davon vollkommen überzeugt sein sollte, daß Jesus von Gott gesandt und mit höheren Kräften ausgerüstet sei. Ihre Widersetzlichkeit gegen Jesum muß daher in dieser Hinsicht eine bewußte, absichtliche sein, sie treten dem Erlöser als Sehende, nicht als Blinde gegenüber. Gerade hierin besteht das Dämonische ihres Verfahrens, wie ja nach der gnostischen Anschauungsweise der Teufel durch das absichtliche Widerstreben gegen das Höhere charakterisirt wird. Es ist daher der Teufel, welcher dem Judas den Entschluß zum Verrath Jesu eingiebt (13, 2). Andererseits können aber die Juden, als Kinder des Teufels, doch auch nicht in dem Sinne Sehende und Wissende sein, daß sie schon die vollkommene Erkenntniß Jesu als des Logos besessen hätten. Es darf nicht übersehen werden, daß es 9, 41 von ihnen nur heißt: „nun aber saget ihr: wir sehen." Denn gerade das wird besonders hervorgehoben, daß sie Jesum erst nach seinem Tode und durch den Tod in seinem wahren Wesen, als Logos, erkennen werden (8, 28). Wenn also den Juden einerseits ein Wissen um die höhere Sendung Jesu zugeschrieben wird [1]), gleichwohl aber andererseits die Erkenntniß seiner göttlichen Natur erst nach seiner Erhöhung am Kreuze aufgegangen sein

1) Vielleicht bezieht sich hierauf auch die Stelle 7, 28, wo Jesus zu den Juden sagt, sie wissen sehr wohl, wer er sei und woher er komme; aber wahrhaftig sei der, welcher ihn gesandt habe, den sie nicht kennen. Wenn hier anfangs den Juden ein wirkliches Wissen um die Natur und Herkunft des Erlösers beigelegt wird, so scheint dieses darin wieder ganz zurückgenommen zu werden, daß sie den nicht kennen, der ihn gesandt hat. Wie, wenn sich das Erstere auf Jesum als jüdischen Messias beziehen sollte? Die Juden erkennen in ihm den verheißenen Messias, welchem sie aber gleichwohl, weil sein Auftreten so ganz ihrem Sinn, ihren Vorurtheilen widerspricht, widerstreben. Die Frage, ob er der Messias sei, wird ja unmittelbar vorher besprochen. Was ihnen aber gänzlich verborgen ist, ist sein Wesen als des Logos, des eingeborenen Sohnes von dem höchsten Gott. Die Schwierigkeiten der Stelle lassen sich so vielleicht beseitigen.

soll: wie läßt sich dieses anders vereinigen, als in der gnostischen Auffassung der erlösenden Bedeutung des Todes Jesu, als einer Täuschung der dämonischen Mächte? [1]). Man dachte sich den Tod Jesu als eine Veranstaltung des Teufels, oder des Demiurgen, wenn man schon diesen in ein geradezu feindseliges Verhältniß zum höchsten Gott stellte, wie Marcion [2]); man glaubte namentlich, der Teufel sei dadurch, daß er erst jetzt den von ihm Getödteten als den Sohn Gottes erkannt, betrogen, und wegen dieser Ueberschreitung seiner Befugniß, dieses Frevels an einem göttlichen Wesen, nun seiner Rechte verlustig geworden [3]). Nicht bloß bei dem Verrath des Judas erwähnt der Evangelist den Teufel als den eigentlichen Urheber des Todes. Im Angesichte seines Todes sieht Jesus 12, 31 das Weltgericht verwirklicht, den Fürsten dieser Welt hinausgestoßen. Kurz vor seiner Gefangennehmung sieht er eben diesen Fürsten sich nahen, und setzt gerade darin die Bedeutung seines Todes, daß derselbe, eben weil der Teufel kein Recht an ihn hatte, nur dazu dienen werde, ihn als den den Vater liebenden und seinen Willen vollziehenden Sohn zur allgemeinen Erkenntniß der Welt zu bringen (14, 30. 31). Nach seinem Tode wird der Paraklet die Welt auch davon überführen, daß der Fürst die-

---

1) Ueber dieselbe vgl. Baur, die Lehre von der Versöhnung S. 27 f. Neander KG. I, 2, 1104.

2) Tertullian c. Marc. III, 23: Christum alterius dei dicitis, a creatoris virtutibus et potestatibus, ut ab aemulis, in crucem actum. V, 5: Creator qua aemulus idcirco sapientiam abstulit, ut crux Christi scilicet adversarii stultitia deputetur (vgl. 1 Kor. 1, 21. 3, 19). Sonst vgl. Esnig bei Baur Christl. Gnosis S. 274, wo der Gott der Geschöpfe bekennt, Jesum in Unwissenheit getödtet zu haben, „da ich nicht wußte, daß du ein Gott seiest, und wähnte, du seiest ein Mensch."

3) So im Evang. Nicodemi c. 23 p. 728 ed. Thilo sqq., wo der Hades über den Beelzebub klagt, daß er Jesum getödtet, ohne zu ahnen, daß er durch diese That seine Herrschaft über die Erde zerstörte. Die valentinianische Lehre findet sich in den Exc. ex scr. Theodoti §. 61: δόλῳ δὲ ὁ θάνατος κατεστρατηγήθη· ἀποθανόντος γὰρ τοῦ σώματος καὶ κρατήσαντος αὐτὸν τοῦ θανάτου, ἀναστείλας τὴν ἐπελθοῦσαν ἀκτῖνα τῆς δυνάμεως ὁ σωτὴρ ἀπείλεσε(?) μὲν τὸν θάνατον, τὸ δὲ θνητὸν σῶμα ἀποβαλὼν πάθη ἀνέστησεν.

ser Welt schon gerichtet ist (16, 11). Wie läßt sich dieses mit dem Tode des Erlösers so bestimmt zusammengestellte Gericht über den Teufel anders denken, als so, daß man auch in dem Teufel dieselbe Täuschung bei theilweisem Wissen um die göttliche Sendung Jesu annimmt, wie bei denjenigen Menschen, welche ja auch sonst als seine Kinder dargestellt werden [1])? Wie kann es irgend unwahrscheinlich sein, daß auch der vierte Evangelist eine Vorstellung theilte, welche wir bei den rechtgläubigsten und gefeiertsten Kirchenlehrern der alten Zeit finden, und welche sich noch bis in so späte Zeiten in verschiedenen Modificationen hineinzog? Ueberdieß wurde ja eine solche Vorstellung durch die Annahme einer menschlichen, mit dem Logos verbundenen Persönlichkeit bedeutend begünstigt. Der glänzendste Triumph des Erlösers über die dämonischen Mächte ist die Auferstehung, auf welche Jesus schon im Anfang seines öffentlichen Auftretens die ein Zeichen fordernden Juden verweis't. Für den Evangelisten ist sie gerade deßhalb von der höchsten Bedeutung, weil sie ihm nicht sowohl, wie in der ältesten Auffassung als ein Werk des Vaters an dem Sohne, sondern vielmehr als ein Werk des Sohnes selbst, und deßhalb als der schlagendste Beweis seiner Gottheit erscheint (vergl. 2, 19 f.). Wie der Tod des Gottmenschen, welcher eben durch den Logos über alle Vergänglichkeit erhaben ist, als ein durchaus freiwilliger erscheint, so braucht derselbe Logos nur wieder den gestorbenen Menschen zu durchdringen, um diesen neu zu beleben; der Erlöser hat die Macht, sein Leben zu lassen und wieder aufzunehmen (10, 17. 18) [2]). — Es ist jene Vorstellungsweise durchaus als die Grundlage der gesammten Auffassung des Todes Jesu bei Johannes zu betrachten. Aus ihr erklärt sich vollkommen der Ausspruch des Kaiphas 11, 51 nach

---

1) Evg. Nicodemi c. 20, p. 706, Thilo, sagt der Satan von Jesu: *ἐγὼ αὐτὸν οὐκ ἐφοβήθην, ἀλλ' ἐνήργησα τοὺς Ἰουδαίους καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν κτλ.*

2) Vgl. Exc. exscr. Theod. §. 61: *ἀπέθανεν δὲ ἀποστάντος τοῦ καταβάντος ἐπ' αὐτῷ ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ πνεύματος, οὐκ ἰδίᾳ γενομένου, ἀλλὰ συσταλέντος, ἵνα καὶ ἐνεργήσῃ ὁ θάνατος· ἐπεὶ πῶς τῆς ζωῆς παρούσης ἐν αὐτῷ ἀπέθανε τὸ σῶμα;*

seiner höhern Bedeutung, wie auch der Vergleich des Todes mit dem Samenkorn 12, 24. Durch den Tod erhält die mit dem Logos verbundene menschliche Persönlichkeit ihre universellste Bedeutung, wird das Medium der allgemeinen Erlösung von der Herrschaft des Teufels, das in den Schooß der Erde gelegte Samenkorn, welches viele Frucht bringt. So ist der Tod nicht sowohl eine Erniedrigung, als vielmehr eine Erhöhung, und der Evangelist gebraucht in dieser Hinsicht mit Vorliebe das doppelsinnige ὑψοῦσθαι vom Kreuzestode [1]). Mit Beziehung auf das alttestamentliche Paschalamm wird der Erlöser auch als das Lamm dargestellt, welches die Sünde der Welt trägt (1, 29). Die Beziehung des Todes auf Gott, sein den Vater versöhnender Charakter mag auch in der Stelle 17, 19 angedeutet sein, welcher die Vorstellung des Todes als eines Opfers zum Grunde liegt. Auch bei Origenes finden sich ja beide Anschauungsweisen des Todes, als einer Täuschung des Teufels und als eines Gott dargebrachten Opfers neben einander [2]). — Die letzte Vorstellung führt von selbst zu der höchsten Bedeutung, welche der Tod für den Evangelisten haben kann. Wie der Glaube von seiner äußerlichsten Grundlage an verschiedene Stufen bis zu seiner rein geistigen Vollendung durchläuft, so hat auch der Tod Jesu eine rein pneumatische Bedeutung. Wäre Christus nicht gestorben, so könnte der Paraklet nicht kommen; der Geist ist noch nicht mitgetheilt, so lange Jesus nicht verherrlicht ist (16, 7. 7, 39). So lange das Medium, durch wel-

---

1) 3, 14. 8, 28. 12, 32. 34. Die Interpreten, welche von der Voraussetzung ausgehen, daß diesem Ausdruck wirklich ein von Jesu selbst gebrauchtes aramäisches Wort zum Grunde gelegen habe, denken gewöhnlich an זקף, wogegen Bleek Beitr. zur Evglkritik S. 231 f. meint, es liege vielmehr das Verbum רום zum Grunde. Allein die Wahl dieses doppelsinnigen Ausdrucks ist vielmehr aus der eigenthümlichen Auffassung des Todes bei Johannes zu erklären. Wie nahe liegt die gnostische Vorstellung, welche in dem gekreuzigten Erlöser das Bild des himmlischen Horos oder Stauros sah (Irenäus I, 2, 4)! Den Namen des Kreuzes führte der Heros ja gerade καθὸ ἑδράζει καὶ στηρίζει (ib. 3, 5), so daß also auch die Vorstellung des Kreuzestodes als einer eigentlichen Erniedrigung ausgeschlossen zu sein scheint.

2) S. Baur, d. Lehre v. d. Versöhnung S. 43—67.

ches der Logos sich offenbart, immer noch die leibliche, menschliche Erscheinung, die σάρξ, ist, muß auch das Verhältniß der Menschen zu ihm immer noch durch diese Aeußerlichkeit gehemmt werden, ein rein geistiges zu sein, wird selbst der Glaube sehr leicht bei der äußerlichen Betrachtung stehen bleiben. Jedes Aergerniß wird gehoben, wenn der Logos seine menschliche Hülle wieder abstreift, um in seiner rein göttlichen Majestät vor dem Geiste der Gläubigen zu stehen (6, 62. 63). Wenn man auch in der Baur'schen Erklärung des aus dem Leichnam des Gekreuzigten herausfließenden Wassers und Blutes (19, 34), als Symbols des jetzt nach Analogie der Worte 7, 38. 39 persönlich, προφορικῶς aus dem Logos hervortretenden, eine neue Religionsökonomie eröffnenden Geistes, immer noch unsicher bleiben mag [1]): so ist doch gerade die ebenfalls vielbesprochene Stelle 20, 17 nur aus dieser Vorstellung zu erklären, wo der Auferstandene der Maria Magdalena verbietet, ihn zu berühren, weil er im Begriff sei, zum Vater hinaufzusteigen. Nicht sowohl das kann ich für den Grund dieses Verbotes halten, daß Jesus sich nicht aufhalten lassen will [2]), sondern vielmehr deßhalb darf die Maria ihn nicht berühren, weil nach dem Tode die σάρξ das, was sie an sich ist, etwas ganz Unnützes (6, 63), in der That geworden ist. Jetzt ist eine äußerliche Berührung überhaupt unstatthaft, da das Medium der leiblichen Erscheinung seinen Zweck vollständig erfüllt hat, wie das Samenkorn, aus welchem der Keim hervorgetreten; jetzt soll die Vermittelung der Gläubigen mit dem Erlöser überhaupt nur noch eine geistige sein. Nur deßhalb kömmt ja der Auferstandene an demselben Tage wieder zu den Jüngern herab, um ihnen den

---

1) Kan. Evg. S. 216 f. 273. Sollte vielleicht das Wasser, gleichsam als eine ätherische Substanz, das Hinaustreten des Logos aus dem Leichnam bezeichnen? Wenigstens Apollinaris von Hierapolis im Chron. Pasch. p. 14 Dindorf. deutet gerade das Wasser auf den Logos. Sonst ist auch noch die Erklärung der Exc. ex scr. Theodoti §. 61 zu beachten: διὰ δὲ τῶν ἐκρυέντων ἐκ τῆς πλευρᾶς ἐδήλου τὰς ἐκρύσεις τῶν παθῶν, ἀπὸ τῶν ἐμπαθῶν ἀπαθεῖς γενομένας τὰς οὐσίας σεσῶσθαι.

2) Baur a. a. O. S. 221 f.

Geist durch Anhauchung mitzutheilen (20, 22), und die äußere, leibliche Berührung, durch welche allein Thomas zum Glauben an die Auferstehung des Herrn bewogen werden kann (20, 27 f.), ist ja eben aus jenem Grunde, weil jetzt der Glaube in seiner rein geistigen, durch nichts Aeußerliches vermittelten Bedeutung eintritt, ein Beweis seines noch am Sinnlichen haftenden, noch unvollkommenen Glaubens [1]).

§. 14. Die christliche Gemeinde. Schlußbetrachtung.

Die Erlösung als Befreiung von einer beschränkten Erkenntniß wie aus der Macht des Teufels zu der höchsten Lebensgemeinschaft mit Gott giebt unmittelbar den Begriff der

---

1) Es läßt sich vielleicht die Analogie mit gnostischen Lehren auch noch nach der Auferstehung verfolgen. Nach 12, 32 wird der von der Erde erhöhte Erlöser alle (Gläubigen) zu sich ziehen. Das ὑψοῦσθαι mit dem Zusatz ἐκ τῆς γῆς besagt offenbar mehr, als die bloße Kreuzigung. Wie, wenn hiermit nur die gnostische Anschauung angedeutet sein sollte, daß der Auferstandene zur Rechten des Demiurgen, diesem unbewußt, sitze und die Seelen derer, die ihn erkannt, zu sich ziehe? So lehren die Ophiten bei Irenäus I, 30, 14: Et sic receptus est (Jesus) in coelum, Christo sedente ad dexteram patris Jaldabaoth, uti animas eorum, qui cognoverunt eos (Christum et Jesum) post depositionem mundialis carnis recipiat in se, ditans semet ipsum, Patre ejus (d. h. des psychischen Jesus) ignorante, sed ne vidente quidem eum, uti in quantum Jesus semet ipsum ditat in sanctis animabus, in tantum Pater ejus in detrimentis factus deminoretur, evacuatus a virtute sua per animas. Die Bezeichnung des Demiurgen als des Vaters läßt nur an den psychischen Jesus denken, und es muß der Text im Anfange verfälscht sein. Dasselbe ist auch Lehre der Valentinianer, vgl. Exc. ex scr. Theod. §. 62: κάθηται μὲν οὖν ὁ ψυχικὸς Χριστὸς ἐν δεξιᾷ τοῦ [δημιουργοῦ (nach Ps. 110, 1) — κάθηται δὲ μέχρι συντελείας, ἵνα ἴδωσιν εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. §. 38: ἔνθεν καὶ ὁ Ἰησοῦς παρακληθεὶς συνεκαθέσθη τῷ τόπῳ — ἵνα τὸν τόπον ἡμερώσῃ καὶ τῷ σπέρματι δίοδον εἰς πλήρωμα παράσχῃ. Wenn nach ächt gnostischer Anschauungsweise der Erlöser bald vom Bewußtsein des höheren Aeon, bald von dem des Menschen aus sprechen konnte, so haben wir vielleicht im Evg. Joh. eine Spur des psychischen Jesus auch nach der Auferstehung.

Kirche, und man braucht nur von dem Mittelpunkt, welcher im Wesen des christlichen Bewußtseins gegeben ist, auszugehen, um auch den Begriff der Kirche, als der im Glauben gegebenen Gemeinschaft zu finden. Ein Lehrbegriff, wie der johanneische, kann natürlich alle Aeußerlichkeiten, welche sonst für die Theilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft gefordert werden mochten, nur zurückweisen, die wahre Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi nur in die Innerlichkeit des religiösen Bewußtseins verlegen. War es daher eine alte Streitfrage des Ebionismus und des Paulinismus, ob die Werke oder der Glaube die Gerechtigkeit vor Gott geben, zur Seligkeit führen, und giebt es eine Reihe von Schriften des christlichen Alterthums, welche diesen Widerspruch darstellen oder auszugleichen versuchen[1]): so kann das johanneische Evangelium sich einerseits gegen die ebionitische Werkgerechtigkeit nur entschieden erklären, so sehr es andererseits über diesen Gegensatz der Werke und des Glaubens hinaus ist. Auf die Frage der Juden 6, 28: τί ποιῶμεν, ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ; antwortet Jesus V. 29, das ἔργον τοῦ θεοῦ, welches schon hiermit im Gegensatz gegen die Zersplitterung judaistischer Werkheiligkeit als eine concrete Einheit dargestellt wird, bestehe eben darin, daß man an den glaubt, welchen er gesandt hat. Scheint der Evangelist hiermit entschieden das paulinische Princip anzuerkennen, so muß doch behauptet werden, daß nach seiner entwickelten Grundanschauung der Gegensatz des Theoretischen und des Praktischen überhaupt in dem Mittelpunkt des religiösen Selbstbewußtseins zusammengefaßt wird, der Glaube wesentlich das Bewußtsein des höchsten geistigen Lebens ist. — Der antiebionitische Charakter des johanneischen Evangeliums in dieser Hinsicht tritt ferner

---

1) In der pseudoclementinischen Literatur kommen hier die Stellen Rec. V, 34. VII, 35. Hom. VII, 7. XI, 16. XIII, 11 in Betracht, worüber s. clem. Rec. u. Hom. S. 181. 228. 239. Ueber den ersten Brief des angeblichen Clemens vgl. Schwegler N. Z. II, 128 f., über den Jakobus-Brief dens. I, 428 f., über die Pastoralbriefe ebendas. II, 139 f. Ueber die πίστις und ἀγάπη in den ignatianischen Briefen ebdas. II, 168 f.

in seiner Auffassung des Verhältnisses des großen nationalen Unterschiedes in der Christenheit hervor, welchen der judaistische Particularismus, so bedeutende Concessionen er mit der Zeit den Heidenchristen machen mußte, doch nie ganz aufgeben konnte. Wenn fast jedes Blatt des Evangeliums den judaistischen Prätensionen entgegentritt, wie andererseits die Heiden als für die christliche Offenbarung empfänglicher dargestellt werden: so wird es auch mit allem Nachdruck hervorgehoben, daß dieser nationale Unterschied für die christliche Gemeinschaft schlechthin gleichgültig ist, daß beide Nationen in der Kirche Christi zu einer Heerde unter einem Hirten werden (10, 16. 17). Die geschichtliche Beziehung dieses Ausspruches erhellt schon aus Analogie verwandter Aeußerungen des Epheserbriefes, wenn er durch den Tod Christi die Scheidewand und feindselige Spannung zwischen Juden und Heiden aufgehoben sieht (Eph. 2, 11 — 18). Die Zeit der aus beiden Parteien sich vereinigenden und bildenden katholischen Kirche war so ganz für die Vorstellung geeignet, daß der Erlöser aus allen Nationen die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit versammeln werde (11, 52). — In dieselbe Zeit führt uns auch die antihierarchische und antirömische Tendenz, welche man scharfsinnig in diesem Evangelium wahrgenommen hat [1]). Gerade der Apostel, dessen apostolische Auctorität das Panier war für die Concentrirung der abendländischen Kirche in der Hauptstadt der Welt, wird absichtlich gegen den Lieblingsjünger herabgesetzt, und der bei den Ebioniten als Bischof von Jerusalem so gefeierte Jakobus wird gar nicht erwähnt. Nicht von außen, sondern von innen heraus, nicht aus einer festgeschlossenen äußeren Verfassung, aus einem Institute, wie der Episkopat, soll die Einheit der Kirche, die wahre, auch unserem Evangelium bekannte Katholicität sich bilden. Wo das Verhältniß der Gemeindeglieder zu dem Erlöser ein so innerliches und wesentliches ist, wie das der Reben zum Weinstock (15, 1 — 8), da kann bei aller Mannigfaltigkeit, so sehr die Reben aus-

1) S. Strauß L. J. I, 613 f. II, 631 f. Schwegler Montanismus S. 208 f. N. Z. II, 355 f. Baur Kan. Evg. S. 322 f.

einander gehen mögen, die alle tragende und zusammenhaltende Einheit nicht verloren gehen. Wie ganz anders stellt der den pseudoclementinischen Homilien vorangestellte Brief des Clemens an Jakobus c. 14. 15 die Einheit der katholischen Kirche unter dem Bilde eines vollständig bemannten und ausgerüsteten großen Schiffes dar, dessen Steuerruder Christus inne hat, und welches unter der sorgsamen Führung der kirchlichen Beamten sicher seinem Ziele zusteuert [1])! — Alles dieses ergiebt den universellen und rein geistigen Charakter der christlichen Kirche; im Christenthum ist die Zeit gekommen, in welcher die an particuläre, nationale Schranken gebundene Gottesverehrung durch die Verehrung des Vaters als Geist und im Geist und in der Wahrheit aufgehoben wird (4, 20 — 24) [2]).

Zwischen die persönliche Wirksamkeit des Erlösers und die Zeit des Verfassers fällt, wie schon aus der Rede Jesu 4, 35 — 38 hervorgeht, ein langer Zeitraum. Der Herr hat die Saat, welche er gesäet, nicht selbst geerndet, ganze Geschlechter fallen zwischen die Zeit der Saat und der Erndte, und die, welchen die letzte vergönnt ist, sind in die Arbeit Anderer hineingekommen. Nur eine so reiche Entwickelung des christlichen Bewußtseins, wie sie dem Evangelisten bereits vorlag, konnte in der vermittelten Wirkung der persönlichen

---

1) Doch wird 20, 22. 23 den Aposteln bei der Mittheilung des heiligen Geistes auch die Macht gegeben, Sünden zu vergeben und zu behalten. Der Unterschied von Matth. 18, 18 kann nur darin bestehen, daß diese Gewalt bei Joh. unmittelbar mit dem Besitze des heil. Geistes verbunden wird.

2) Der Evangelist konnte den Cultus in der heiligen Stadt schwerlich in dieser Weise als vergänglich bezeichnen, ohne in bestimmten Gegensatz gegen die Verehrung dieser Stadt, die sich bei den Ebioniten forterhielt, zu treten. In den clement. Homilien ist es ein schweres Verbrechen des Simon, daß er *τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται, τὸ Γαριζεὶν ὄρος ἀντεισφέρει*; Irenäus sagt von den Ebioniten I, 26, 2: Hierosolymam adorant, quasi domus sit Dei, wogegen er von den Gnostikern IV, 4, 1 aussagt: Adhuc et de Hierusalem — audent dicere, quoniam si esset magni regis civitas (Ps. 47, 3), non derelinqueretur. Es fand also über Jerusalem eine bestimmte Controverse statt.

Gegenwart des Erlösers keine genügende Erklärung zu finden scheinen; lag wirklich zwischen dieser und dem Bewußtsein der Gegenwart eine so inhaltsreiche Periode, so lag es nahe, sie auf die Wirksamkeit eines besonderen, wenngleich von dem Erlöser ausgegangenen und im lebendigen Zusammenhang mit ihm stehenden Princips, des Paraklet, zurückzuführen. Ist, wie wir §. 6 sahen, der Begriff der Hülfleistung, des Beistandes als die Grundlage dieser Vorstellung anzusehen, und war dieser Name ursprünglich nicht für eine besondere Hypostase gebräuchlich, sondern ein Prädicat Christi selbst, wie der 1. Brief Joh. 2, 1, das oben erörterte valentinianische System, ja das Evangelium selbst 14, 16 zur Genüge beweisen: so findet der Sprachgebrauch und die Vorstellung des johanneischen Evangeliums nur in dem Gedankenkreise des Montanismus eine Analogie und Erklärung. Wenn die neuere Kritik in dieser Berührung die Originalität dem Montanismus zuerkannt hat, so hat man sich bewogen gefühlt, sie deßhalb eine abenteuerliche, Alles auf den Kopf stellende Kritik zu nennen, welche statt in dem montanistischen Paraklet eine Beziehung auf den johanneischen zu finden, vielmehr in dem johanneischen Evangelium, als einem späteren Machwerk, eine Beziehung auf den montanistischen Paraklet finden wolle [1]). Allein, was ist mit einem solchen Epitheton ornans in der That gewonnen, so lange man immer noch nicht das stattfindende Verhältniß auf eine befriedigendeee Weise zu erklären vermag? Ist das Verhältniß ein solches, wie es gewöhnlich aufgefaßt wird, so würde der Ursprung des Montanismus, da ja gerade die agnitio Paracleti die specifische Lehre des Montanismus, im Gegensatz gegen die Katholiker war, in der That auf die Schrift des Evangelisten zurückgeführt werden müssen. Wäre der Montanismus also nicht aus einer ganz selbständigen Entwickelung des christlich n Bewußtseins, sondern zunächst aus dem Gebrauch eines kanonischen Evangeliums hervorgegangen, so ist es eine ganz billige Erwartung, daß er nun

1) Neander, Gesch. d. Pflanzung u. Leitung der christl. K. 4. Aufl. S. 327.

auch diese evangelische Schrift zu seinem Palladium gemacht, sogleich bei dem ersten Hervortreten der Spaltung den Gegnern entgegengehalten, und so eine exegetische Debatte veranlaßt haben müßte, von welcher alle erhaltenen Berichte über seine älteste Gestalt gänzlich schweigen. Dagegen wird der Gebrauch dieses Evangeliums bei den Montanisten schon dadurch unmöglich, daß sie ursprünglich in Betreff der Paschafeier Quartodecimaner waren[1]), gegen deren Observanz der Evangelist so bestimmt polemisirt. Wie durchsichtig ist die Bildung des Montanismus schon an sich und ohne Voraussetzung des johanneischen Evangeliums! Die ekstatische Prophetie, der unmittelbare Beistand des heiligen Geistes zur Belehrung und Heiligung, findet sich schon vor und unabhängig von dieser Seite[2]). In der Zeit einer sich drängenden, beispiellosen Lehrentwickelung, in welcher die Neuheit und Ursprünglichkeit der christlichen Offenbarung in gnostischer Weise auf einen höchsten, bis dahin unbekannten Gott zurückgeführt wurde, darf es wahrlich nicht befremden, wenn auch der Ebionismus, Schritt für Schritt zum Aufgeben der strengen judaistischen Forderungen gedrängt, durch blutige Verfolgungen erschüttert, von der schwärmerischen Erwartung einer himmlisch-irdischen Zukunft trunken, alles das, was sein Bewußtsein in einer so neuen Weise erfüllte, als die Wirksamkeit eines neuen Princips, des Paraklet, zusammenzufassen getrieben wurde. Es ist ganz natürlich, daß der montanistischen Idee des Paraklet von Hause aus ein rigoristischer, der theoretischen Speculation feindseliger Charakter eigenthümlich sein mußte, und die Originalität des johanneischen Evangeliums in diesem Punkte wird dadurch höchst unwahrscheinlich, daß es dieser Idee das rauhe Gepräge so offenbar abgestreift hat. War im Montanismus die Wirksamkeit des Paraklet vorwiegend auf praktische Anordnungen und prophetische Weissagungen bezogen, so ist zwar dieses ebenfalls in der johanneischen Darstellung enthalten, in

1) S. Schwegler Montan. S. 251.

2) S. m. clem. Rec. u. Hom. S. 116 (über Rec. II, 21) S. 210 f. 301.

welcher ebensowohl seine elenchthische, wie seine prophetische Thätigkeit hervorgehoben wird. Er wird die Welt überführen περὶ ἁμαρτίας, περὶ δικαιοσύνης und περὶ κρίσεως (16, 8 f.); er ist es also, welcher der Welt ihre Sünde strafend vorhält[1]). Er ist ferner der Geist der Prophetie, der die Zukunft verkündigt (16, 13). Aber das ächt johanneische Gepräge, welches dieser Idee aufgedrückt ist, besteht eben darin, daß er vorwiegend als der Geist der Wahrheit, der Erkenntniß, gefaßt ist. Der Evangelist verklärt den montanistischen Paraklet so zum πνεῦμα τῆς ἀληθείας, wie er wiederholt (14, 17. 26. 15, 26) diese Erklärung dem Namen des παράκλητος hinzufügt. Durch ihn wird die höhere Erkenntniß, die Gnosis des Verhältnisses aufgeschlossen, in welchem der Sohn zum Vater steht (14, 20), er wird Alles lehren (14, 26) und die Christen in alle Wahrheit führen (16, 13). Wenn die Offenbarung des Paraklet ferner als eine neue, über die Offenbarung des fleischgewordenen Logos auch hinausgehende dargestellt wird, welche nicht bei der bloßen Erinnerung an das von dem Erlöser bereits Gesagte (14, 26) stehen bleibt, sondern auch das Neue, was die unmittelbaren Jünger noch nicht zu fassen vermochten, die Wahrheit in ihrem ganzen Umfang, mittheilt (16, 13): so wird doch ebensowohl wie im Montanismus ein principielles Hinausgehen über die Offenbarung Jesu entschieden abgelehnt, der Paraklet wird nicht von sich selber reden, sondern aus dem Inhalt des Sohnes (ἐκ τοῦ ἐμοῦ) schöpfen (16, 14), nur den in seiner Offenbarung verschlossenen unendlichen Inhalt dem gereiften Bewußtsein entfalten. Was ist hier dem Paraklet anders beigelegt, als was das johanneische Evangelium thatsächlich unternahm? Gilt nicht auch von ihm dasselbe, daß es zwar den Standpunct einer über das urchristliche Bewußtsein hinausgeschrittenen, höheren Erkenntniß einnimmt, sich aber dennoch bewußt ist, die principielle Einheit mit der ältesten Gestalt des Christenthums festgehalten, ja, die Substanz des urchristlichen Glaubens nur tiefer erforscht zu haben, in sein innerstes Wesen eingedrungen zu sein? Wenn man sonst den Standpunct der neuen, über die erste Gestalt des Christen-

1) Vgl. Köstlin Lehrbgr. des joh. Evg. S. 203 f.

thums fortgeschrittenen Erkenntniß durch die Annahme einer geheimen, von den Aposteln nur Wenigen mitgetheilten, ihre Schriften ergänzenden Ueberlieferung [1]) in Identität mit der Urzeit des Christenthums zu erhalten und durch die apostolische Auctorität zu sanctioniren versuchte: wie viel wahrer, freier, dem autonomischen Geiste des Christenthums angemessener, wie viel mehr von einem Haften an äußerer Auctorität entfremdet ist die Lehre des Evangeliums von neuen, die Substanz des Christenthums immer weiter entwickelnden, rein innerlichen Offenbarungen des Paraklet!

Es könnte auf den ersten Anblick scheinen, als sei nach dem Heimgang Christi der Paraklet so sehr an seine Stelle getreten, daß neue Offenbarungen und Erscheinungen Christi überflüssig sind. Und doch nimmt das Evangelium vorübergehende Christophanien, ja eine fortdauernde persönliche Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Erlöser an. Zwar die judaistische Erwartung einer allgemein sichtbaren, glänzenden Wiederkunft des Messias wird 14, 21 f. entschieden verworfen, so daß Judas (Jakobi, vgl. Luk. 6, 16) verwundert fragt: *τί γέγονεν, ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ;* die persönliche Wiederkunft Christi wird aus ihrer Aeußerlichkeit gänzlich in die Sphäre der Innerlichkeit verlegt, nur den Gläubigen, nur den ihn Liebenden zu Theil. „Wer mich liebt, wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm Wohnung machen" (V. 23). Die auch sonst so nachdrücklich hervorgehobene innige Gemeinschaft Christi mit den Seinigen (14, 20. 17, 21. 23. 26) wird für die Liebe zum Hochgenuß persönlichen Umgangs gesteigert. Das Wohnen des Geistes in den Gläubigen bleibt doch immer nur eine mittelbare Gemeinschaft; aber gerade das ist das Höchste, was in jenen Christophanien gegeben wird, daß der Genuß der himmlischen Seligkeit, das Schauen des Vaters und des Sohnes, schon hier voraus

1) Es ist dieses die *παραθήκη*, von welcher die Pastoralbriefe (1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 12. 14, auch 2, 2) reden. Die Begründung meiner Erklärung s. Rec. von Wieseler's Chronologie des apost. Zeitalters, Neue Jen. L. Z. 1848, Nr. 217, S. 865 f.

dargeboten wird [1]). Wenn schon im Matthäus-Evangelium 28, 20 Jesus den Seinen verheißt, er werde bei ihnen bleiben bis an der Welt Ende; wenn in den clement. Recognitionen II, 22 von dem durch die ganze Geschichte hindurch zum Ziele endlicher Ruhe laufenden wahren Propheten gesagt wird: „adest omnibus, et si quando necesse est, apparet et corrigit nos, ut obtemperantes sibi ad vitam perducat aeternam": so zeigt sich, daß der Evangelist nur eine in der Zeit, welcher die persönliche Gemeinschaft mit dem Herrn in der Erinnerung, wie in der Hoffnung, noch lebendig war, allgemeinere Vorstellung in seinen Anschauungskreis hinüberzunehmen brauchte, um jene Christophanien zu erhalten.

Die äußere Vermittelung der kirchlichen Gemeinschaft führt uns auf die Lehre von den Sacramenten. So sehr die Exegeten sich bemüht haben, jede ausdrückliche Erwähnung der Taufe und des Abendmahls aus dem Evangelium hinwegzuleugnen, so hat sich doch der Verfasser über beide Institute bestimmt genug ausgesprochen. Die Worte Jesu 3, 5 sind in den verwandten Citaten bei Justin und in den pseudoclementinischen Schriften so bestimmt auf die Taufe bezogen, daß Muth dazu gehört, wenn man mit Neander behaupten mag, die Erwähnung des Wassers sei auf alle Fälle „nur etwas Beiläufiges, um durch die Beziehung auf ein dem Nikodemus bekanntes Symbol die durchläuternde Kraft des göttlichen Geistes, die Jeder an sich erfahren sollte, ihm anschaulich zu bezeichnen." Es ist dieses um so weniger möglich, da der Ausspruch (im Petrus-Evangelium) ursprünglich bloß eine Wiedergeburt aus dem Wasser kannte [2]), wobei nur die Taufe gemeint sein kann. Das καὶ πνεύματος ist daher nur der charakteristische Zusatz des johanneischen Evangeliums (wie es ja auch dem ἐξ ὕδατος nachfolgt), durch welchen vorgebeugt werden soll, daß man nicht bei dem bloß äußerlichen Act der Taufe stehen bleibe, als sei durch ihn allein schon das Bürgerrecht im Reiche Gottes gegeben. So wenig in diesen feierlichen Worten über-

1) Vgl. Köstlin Lehrbegr. S. 194 f.

2) Vgl. Rec. VI, 9. Hom. XI, 26.

haupt etwas beiläufig sein kann, so erhellt, daß vielmehr das ἐξ ὕδατος die Hauptsache, die Grundlage ist, von welcher ausgegangen wird, und welche durch das κ. πνεύμ. nur näher bestimmt und beschränkt wird. Es wird daher gerade die unbedingte Erforderlichkeit der Taufe zur Seligkeit ausgesprochen, eine Behauptung, welche auch in anderen Schriften des zweiten Jahrhunderts nachdrücklich aufgestellt wird[1]). Unser Evangelium kennt ja auch sonst (7, 38. 39) jene weit verbreitete Vorstellung, daß das Wasser das eigentliche Element des Geistes ist, wie der Geist nach der Schöpfungsgeschichte ursprünglich über dem Wasser schwebte[2]).

Ebensowenig läßt sich die Beziehung auf das Abendmahl aus der Rede Jesu 6, 51—58 wegleugnen. Jesus bezeichnet hier nicht nur im Allgemeinen seine ganze Person als das Brodt des Lebens, dessen Genuß das ewige Leben giebt; sondern er stellt auch insbesondere das Brodt, welches er geben wird, als seine σάρξ dar. Mit derselben feierlichen Betheuerung, mit welcher 3, 3. 5 die Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit behauptet wird, (eine Analogie, welche nicht übersehen werden darf), wird auch 6, 53 der Genuß des Abendmahls als zur Seligkeit unbedingt erforderlich dargestellt: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν

---

1) Vgl. Rec. l. l. und VIII, 38. Hom. XI, 25—27. (c. 25: καὶ μή τοι νομίσῃς, ὅτι ἐὰν πάντων τῶν ποτε γενομένων εὐσεβῶν εὐσεβέστερος γένῃ, ἀβάπτιστος δὲ ᾖς, ἐλπίδος τυχεῖν δυνήσῃ ποτέ.) XIII, 20 f. Selbst die Keuschheit, so hoch ihr Werth angeschlagen wird, kann die Taufe nicht ersetzen und überflüssig machen, ὅτι δόγμα θεοῦ κεῖται, ἀβάπτιστον εἰς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν μὴ εἰσελθεῖν. Uebrigens s. clem. Rec. u. Hom. S. 165. 182.

2) Vgl. über dieselbe Rec. VI, 8. Hom. XI, 22—24. Außer den von mir a. a. O. S. 165, Anm. 2 angeführten Stellen vgl. auch Tertullian de bapt. c. 3 mit Beziehung auf 1 Mos. 1: Habes homo imprimis aetatem venerari aquarum, quod antiqua substantia, dehinc dignationem, quod *divini spiritus sedes*, gratior scilicet ceteris tunc elementis — Solus liquor semper materia perfecta, laeta, simplex, de suo pura, dignum vectaculum Deo subjiciebat. c. 8.: Tunc ille sanctissimus spiritus — super baptismi aquas tamquam *pristinam sedem* recognoscens requiescit.

ἑαυτοῖς. Da sein Fleisch wahrhaft Speise und sein Blut wahrhaft Trank ist, so ist der Genuß beider das Medium der lebendigen und unaufhörlichen Gemeinschaft mit ihm. Wie kann man in dieser Stelle die Beziehung auf das Brodt und den Wein des Abendmahls nur verkennen, und in ihr nur eine verhüllte Bezeichnung des Todes und des rein geistigen Genusses im Glauben finden! Wie unnütz hätte der Evangelist die letztere Vorstellung in die beiden Momente des Fleisches und des Blutes, des Essens und des Trinkens, zerlegt, da ja eben der einfache Genuß vollkommen genügte! Wie wenig paßt das so materielle τρώγειν V. 54. 56. 58 zu einem rein geistigen Genuß! Ja, hätte der Evangelist, wenn er gar nicht an das Abendmahl gedacht hätte, sich unvorsichtiger ausdrücken können, da ja wahrlich jeder Leser bei dem Genuß des Fleisches und des Blutes zunächst an den Genuß im Abendmahl denken mußte? Daß die σάρξ V. 51, welche Jesus für das Leben der Welt zu geben verspricht, eine ganz andere ist, als die am Kreuze geopferte Leiblichkeit, geht ja schon aus der folgenden Rede an die Jünger hervor. Sie nehmen eben deßhalb an diesem harten Worte Anstoß, weil auch sie zunächst an die unmittelbare Leiblichkeit Jesu denken, und die Worte Jesu V. 62. 63 suchen gerade dieses Mißverständniß zu heben, erinnern, daß diese σάρξ mit dem Wesen des Erlösers durchaus in keiner wesentlichen und unzertrennlichen Verbindung steht[1]). Es ist deßhalb an eine andere σάρξ zu denken, welche nach dem Heimgange des Erlösers (V. 62) noch fortwährend die Gemeinschaft der Gläubigen, mit ihm vermittelt. Und was konnte anders als dieses auch nach dem Tode fortwährend zum Genuß sich darbietende Fleisch und Blut angesehen werden, als Brodt und Wein der Eucharistie, welche schon in den Einsetzungsworten des Abendmahls (Matth. 26, 26. 28) in symbolischer Weise als solche dargestellt waren?[2]). Hiermit wird

1) Köstlin, der übrigens im Wesentlichen dieselbe Ansicht vertritt, erklärt doch V. 62. 63 gewiß unrichtig, als sei der Sinn, Christus werde in dieser σάρξ des Abendmahls nicht bloß auferstehen (20, 28), sondern auch gen Himmel fahren (S. 266).

2) Gegen Lücke Comm. 3. A. II, 157 f. vgl. Baur Kan. Evg. S. 262 f. Auch Neander meint, Gesch. d. Pflzg. und Leit. d. chr. K.

aber vorausgesetzt, daß der Evangelist überhaupt eine solche Vorstellung von den Elementen im Abendmahl hatte, nach welcher sich in ihnen die Fleischwerdung des Erlösers auch nach dem Tode gleichsam fortsetzt. Diese Vorstellung vom Abendmahl lag in der That ganz nahe; wenn man das Wasser der Taufe als den speciellen Sitz des heiligen Geistes ansah, so ist es ganz analog, auch bei den Elementen des Abendmahls ein besonderes Einwohnen des Logos, dem früheren in einem sichtbaren Leibe entsprechend, anzunehmen. Und diese Vorstellung findet sich wirklich bei Justin und Irenäus[1]).

Sind also in unserm Evangelium Taufe und Abendmahl in ihrer vollen Bedeutung als Sacramente, ohne welche es unmöglich ist, zur Seligkeit zu gelangen, nach einer Vorstellungsweise, für welche es sichere Zeugnisse in den Denkmälern des zweiten Jahrhunderts giebt, anerkannt: so scheint in ihm noch ein drittes Sacrament ausdrücklich von Jesu empfohlen zu sein, nämlich die Fußwaschung (13, 5 — 17). Wenigstens giebt Jesus V. 4 das bestimmte Gebot, daß nach seinem Vorgang auch die Jünger diesen Ritus fortsetzen sollen. Aus dem Verhältniß der Jünger zum Meister ergiebt es sich, daß sie seinem Beispiele folgen sollen. „Wenn ihr dieses wisset, so seid ihr selig, wenn ihr es thut" (V. 17). Wenn also auch nicht geradezu gesagt wird, daß die Fußwaschung zur Seligkeit unbedingt nothwendig ist, so wird sie als heilige Handlung

---

4. Aufl. S. 911, das Essen von dem Fleische und das Trinken von dem Blute Jesu heiße nur so viel: das Menschenleben, durch welches die Quelle des göttlichen Lebens selbst in die Menschheit eingegangen ist, sich ganz zu eigen machen, es ganz sich zu eigen machen, so als wenn man das Fleisch und Blut des menschgewordenen Logos zu seinem eignen mache.

1) Vgl. Justin Apol. maj. c. 66. Irenäus adv. haer. IV, 18, 5. V, 2, 2: *τὸ κεκράμενον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ.* Wir nehmen die Erklärung Baur's in seiner Abhandlung: Tertullian's Lehre vom Abendmahl und Hr. Dr. Rudelbach, nebst einer Uebersicht über die Hauptmomente der Gesch. d. Lehre v. Abendmahl, Tübinger Zeitschr. für Theol. 1839, H. 2, S. 95f. vollständig an. Mit ihr stimmt auch Neander überein KG. 2. Aufl. II, 1117.

doch so nachdrücklich empfohlen, daß man nur annehmen darf, der Evangelist habe für ihre Einführung und allgemeine Verbreitung sprechen wollen. Es ist daher ganz in seinem Sinne, wenn Bernhard von Clairvaux dieselbe ein Sacrament nennt, und die Schrift de mysteriis ihr die Kraft beilegt, von der Erbsünde zu reinigen[1]). Um so mehr muß es aber befremden, daß sich von einem solchen Gebrauch der Fußwaschung als heiliger Handlung in dem christlichen Alterthum keine Spur nachweisen läßt. Denn es ist etwas ganz anderes, wenn Tertullian ad uxor. II, 4, wo er die Uebelstände der Verehlichung einer Christin mit einem Heiden aufzählt, auch sagt, es werde jener in einer solchen Ehe nicht möglich sein, alicui fratrum ad osculum convenire, *aquam sanctorum pedibus offerre* etc. Dieses führt uns immer nur, wie auch das Folgende zeigt, auf eine durch die Bedürfnisse gebotene Dienstleistung, nicht aber auf eine durch den Vorgang Christi geheiligte, von allen Christen geforderte Handlung[2]). Welche in den Sitten der alten Christen begründete Veranlassung konnte demnach der Evangelist haben, auf die Beobachtung gerade dieses Actes mit solchem Nachdruck zu dringen? Die geschichtliche Beziehung dieser Darstellung ergiebt sich uns nur dann, wenn wir beachten, daß es Petrus ist, welchem diese Fußwaschung nicht genügt, welcher am ganzen Körper, auch an den Händen und an dem Haupte, gewaschen sein will (V. 9). Diese Bitte ist in der That, wenn

---

1) Bernh. Sermo in coenam Domini §. 4, bei Münscher-Cölln Lehrb. d. DG. II, 188. S. Baumgarten-Crusius Lehrb. d. DG. II, 1194. Compend. II, 312. Am vollständigsten sind die Aussagen über diesen Ritus wohl von Lampe, Comm. in Evg. Joh. T. III, p. 22. 34 zu Joh. 13, 6. 14 zusammengestellt.

2) Es gehört hierher auch das 1 Tim. 5, 10 als Geschäft christlicher Wittwen oder Diakonissen erwähnte Fußwaschen der Heiligen, welches aber schon deßhalb durchaus nicht von allen Christen als heilige Handlung verlangt werden konnte, sondern als ein zur christlichen ξενοδοχία jener Zeit gehöriger Dienst zu betrachten ist. Lücke sagt mit Recht Comm. II, 557: „Im ganzen apostol. Zeitalter zeigt sich nirgends die Spur eines solchen Ritus aus vermeintlichem Herrengebot". Wenn derselbe Commentator aber meint, Jesus habe nur den Sinn der Handlung beobachtet wissen wollen, so ist dieses offenbar den bestimmten Worten Jesu zuwider.

man sie als wirklich geschehen vorstellt, schon an sich schwer zu begreifen, und wenn ich nach meinem Gefühl urtheilen soll, etwas unschön und anstößig. Fast noch mehr Schwierigkeit macht die Antwort Jesu V. 10: „Wer gebadet ist, hat nicht mehr als die Füße zu waschen nöthig, sondern er ist ganz rein". Wie das λελουμένος auf die Jünger passen soll, sucht Lücke Comm. II, 553 f. daraus zu erklären, daß es bei den Griechen und Römern, den Persern, und wohl auch bei den Juden Sitte gewesen sei, sich vor dem Essen zu baden. Man sage zwar, nur Vornehme haben dieses gethan; aber auch für die Geringeren habe es öffentliche Bäder gegeben. „Vielleicht, daß die Gesellschaft sich zu dem bevorstehenden feierlichen Mahle gebadet hatte. Hatten nun die Jünger alle gebadet, so bedurfte es nur noch des Waschens der Füße, die durch das Gehen aus dem Bade wieder beschmutzt worden waren. Hierauf spielt V. 10 an". Wir wollen durchaus nicht Lücke's Verdienste um die Erklärung der johanneischen Schriften schmälern; aber läßt sich eine trivialere Erklärung dieser Rede denken? Unser Evangelist nimmt wahrlich in seiner Darstellung durchgängig einen weit höheren, idealeren Gesichtspunct ein, als daß er sich bei der Ausmalung ganz unwesentlicher Nebenzüge, bei einer „etwas heiteren Wendung", welche Lücke der Antwort Jesu beilegt, aufgehalten haben sollte. Wenn Jesus in dem unmittelbar Folgenden die Jünger, bis auf Einen, für rein erklärt, so muß er nothwendig ein solches Baden gemeint haben, an welches die religiöse Reinheit geknüpft war, und es wird schon dadurch die Erklärung vieler älteren und neueren Ausleger von dem Bade der Taufe sehr wahrscheinlich. Man darf hier ebenso wenig, wie 2, 19. 3, 5. 6, 53 u. s. w., die sachliche Unmöglichkeit einer solchen Rede Jesu hervorheben, daß die christliche Taufe schon für die Apostel anticipirt sein müßte. Diese Rücksicht kann für unseren Evangelisten, welcher stets den Standpunct des späteren christlichen Bewußtseins in seine historische Darstellung hineinbringt, was aus so vielen Zügen evident erwiesen ist, überhaupt nicht gelten. Geht man von dieser Erklärung aus, so giebt die alte, bei den Ebioniten noch lange erhaltene Form der Taufe für die Antwort Jesu die vollkommen genügende Erklärung. Ich habe in den pseudo-

clementinischen Schriften nachgewiesen, daß bei den Ebioniten die christliche Taufe selbst nicht ein einmaliger, sondern oft, ja täglich, wie das heilige Mahl, wiederholter Ritus war. In der Grundschrift dieser Literatur, der ebionitischen Predigt des Petrus, tritt die Taufe deßhalb nicht sowohl an die Stelle der jüdischen Beschneidung, sondern vielmehr an die des Opfercultus[1]). Der Reisebericht des Petrus läßt diesen Apostel sich täglich baden (*λούεσθαι*, Hom. VII, 12 auch *βαπτίζειν*), ohne Zweifel, um diesen Ritus durch sein Beispiel zu sanctioniren[2]). Auch nachdem man der Taufe schon eine höhere Bedeutung, als Einweihungsritus zum Christenthum, gegeben hatte, erhielt sich diese Sitte fortwährender heiliger Lavationen (*βαπτισμοί*) bei den Ebioniten[3]). Und gerade die gefeierte Auctorität des Apostels Petrus nach der Darstellung der *Περίοδοι Πέτρου* war es, auf welche sich die Ebioniten für ihre tägliche Lavationen beriefen[4]). Welches Licht fällt hieraus auf die Worte des Petrus und Jesu bei Johannes! Petrus verlangt eine Lavation des ganzen Körpers, wie sie eben Sitte der Ebioniten war, Jesus lehnt diesen *βαπτισμός* deßhalb ab, weil die einmalige Taufe den ganzen Menschen für immer heiligt, eine Wiederholung ausschließt, und giebt als Surrogat für jene ebionitische Sitte, in welcher die Bedeutung

---

1) S. Rec. I, 39, meine Schrift üb. die clem. Rec. u. Hom. S. 65. 68 f. 90.

2) S. ebdas. S. 152, Anm.

3) Epiphanius sagt von den Ebioniten Anaceph. Lib. I, Tom. II, p. 53 Petav.: *συνεχῶς δὲ βαπτίζονται ἐν τοῖς ὕδασι, θέρους καὶ χειμῶνος, εἰς ἁγνισμὸν δῆθεν*, und Haer. XXX, 21: *τῷ ὕδατι δαψιλῶς χρῶνται, ἵνα δῆθεν ἑαυτοὺς ἀπατήσωσι, διὰ βαπτισμῶν ἔχειν τὴν κάθαρσιν νομίζοντες*, von den Sampsäern Haer. LIII, 1: *καὶ δῆθεν αὐτὸν (θεὸν) σέβουσι βαπτισμοῖς τισὶ χρώμενοι.* Ueber die Essäer vgl. auch Josephus d. b. Jud. II, 8, 5. Vgl. auch die *βαπτισμῶν διδαχή*, die *διάφοροι βαπτισμοί* Hebr. 6, 2. 9, 10.

4) Epiphanius Haer. XXX, 15: *ἐν ταῖς οὖν Περιόδοις τὸ πᾶν εἰς ἑαυτοὺς μετήνεγκαν καταψευσάμενοι Πέτρου κατὰ πολλοὺς τρόπους, ὡς αὐτοῦ καθ' ἡμέραν βαπτιζομένου ἁγνισμοῦ ἕνεκεν, καθάπερ καὶ αὐτοί.*

der christlichen Taufe noch nicht zu ihrem Rechte gekommen war, die Waschung eines einzelnen Gliedes. Es ist freilich wenigstens nicht nothwendig, daß der Evangelist die in die jetzigen pseudoclementinischen Schriften verwobenen *Περίοδοι Πέτρου* in ihrer ursprünglichen Gestalt wirklich kannte und vor Augen hatte; die Person des Petrus war schon an sich unter den Aposteln vorzüglich dazu geeignet, diese ebionitische Sitte zu vertreten. Nichts ist natürlicher, als daß der Evangelist, welcher das Christenthum in jeder Beziehung als eine ganz neue Schöpfung zu fassen gewohnt war, an dieser noch halb jüdischen Sitte Anstoß nahm und so den Versuch machte, sie durch einen eigenthümlich christlichen Ritus, der freilich nicht die Anerkennung der Kirche erhielt, zu verdrängen[1]).

Bei Johannes brauchen wir nicht aus dem Gebiete des wesentlich christlichen Bewußtseins hinauszugehen, um zur Es-

---

1) Für diese Erklärung der Fußwaschung läßt sich vielleicht auch noch Folgendes anführen. Unser Evangelist, welcher nach c. 6 die Eucharistie schon in ihrer höchsten, von den Agapen unterschiedenen Bedeutung kennt, scheint das letzte Mahl Jesu, welches ja nicht, wie bei den Synoptikern die gesetzliche Paschamahlzeit ist, als eine Agape darzustellen. Man beachte 13, 1: *ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. καὶ δείπνου γενομένου κτλ.* Das *ἠγάπ.* ist in diesem Zusammenhang viel bestimmter, als daß es nur im Allgemeinen die Liebe bedeutete und scheint mit *δείπνου γεν.* der Sache nach ganz gleichbedeutend zu sein. Die letzteren Worte recapituliren den ersten Satz. Man vergleiche nun die von mir am a. O. S. 152 zusammengestellten Stellen der pseudoclem. Schriften, in welchen zum großen Theil das heilige Bad mit der von der Agape nicht so geschiedenen Eucharistie zugleich am Abend erwähnt wird. Wenn Beides also bei den Ebioniten oft zusammenfiel (wir nähern uns hier etwas der Lücke'schen Voraussetzung), so hatte der Evangelist um so mehr Gelegenheit, gerade hier die Anordnung der Fußwaschung anzuknüpfen. — Auch was Tertullian de bapt. c. 12 über diese Stelle bemerkt, kann unsere Erklärung nur bestätigen. *Unum* baptismum definierat ipse dominus, dicens Petro perfundi nolenti: *Qui semel lavit, non habet necesse rursum*, quod utique non tincto non omnino dixisset. Jedenfalls habe der Ausspruch für die Christen, welche nur einmal getauft werden dürfen, Gültigkeit. Nunc sive tincti quoquo modo (Apostoli) fuerunt, sive inloti perseveraverunt, ut et illud dictum domini de *uno* lavacro sub Petri persona ad *nos* tantummodo spectet etc.

chatologie zu gelangen. Gerade das ist die Eigenthümlichkeit dieses Evangeliums, daß es mehr als irgend eine neutestamentliche Schrift die Kluft des Diesseits und Jenseits aufhebt, das ewige Leben aus der Aeußerlichkeit eines nur künftigen Zustandes in die Innerlichkeit des Geistes verlegt. Was Jesus 5, 24 so feierlich betheuert: „wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer mein Wort vernimmt und dem glaubt, der mich gesandt hat, der *hat* das ewige Leben und geht nicht in das Gericht, sondern ist (schon) vom Tode zum Leben übergegangen"[1]), ist der höchste, in so vielen Aeußerungen wiederkehrende Grundgedanke der johanneischen Eschatologie. Wer sein Wort hält, wird den Tod nicht sehen ewiglich (8, 51); wer an ihn glaubt, wird leben, ob er gleich stirbt, und Jeder, welcher lebt und an ihn glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben (11, 25). Das ewige Leben ist nichts von der Erkenntniß, von dem Bewußtsein des Christenthums Verschiedenes; das *ist* das ewige Leben, daß man den allein wahren Gott, und Jesum als den von ihm gesandten Christus erkennt (17, 3)[1]). So entschieden hiermit das ewige Leben als dem Bewußtsein des Christenthums immanent dargestellt wird, so ist darin natürlich auch die nie endende Dauer dieses Lebens enthalten, und es fragt sich nur, wie der Evangelist sich den Eintritt in das zukünftige Leben gedacht hat. Es drängt sich hier zunächst die Frage auf, ob er die Frommen und wahrhaft Gläubigen unmittelbar zum himmlischen Leben habe übergehen lassen, oder ob er bis zur Auferweckung am jüngsten Tage immer einen Zwischenzustand annahm. Für die erstere Ansicht könnten Stellen, wie 8, 51. 10, 28. 11, 25 zu sprechen scheinen[2]); allein sollte hier nicht vielleicht bloß von dem geistigen Tode (5, 24) die Rede sein? Auch 12, 26 ist die Zeit des Eintritts in die Gemeinschaft mit dem Erlöser nicht angegeben. Wenn Jesus 14, 2 f. den Jüngern verheißt, nach seinem Heimgang ihnen Wohnungen in dem Hause seines

1) Außerdem vgl. 3, 16. 4, 14. 6, 40. 47 f. 10, 28.

2) Für diese Ansicht entscheidet sich daher auch Grimm in seiner so eben erschienenen Institutio theologiae dogmaticae evangelicae, Jen. 1848, p. 506.

Vaters bereiten zu wollen, dann wieder zu kommen, um sie in seine Gemeinschaft für immer aufzunehmen, von welcher Gemeinschaft auch 17, 24 die Rede ist: so bestimmen diese Stellen doch weder die Art, noch, worauf es hier hauptsächlich ankömmt, die Zeit der Wiederkunft Christi zur Aufnahme der Jünger in den Himmel genau[1]). Die Wiederkunft kann auch die zur allgemeinen Auferstehung sein, der Evangelist kann in jenen Stellen über die zwischen ihr und dem Tode liegende Zeit, die er sich doch jedenfalls nicht zu lang dachte, gleichsam hinwegsehen. Was aber die Hauptsache ist, es ist sehr fraglich, ob nicht in der Stelle, welche den unmittelbaren Uebergang zur himmlischen Seligkeit am bestimmtesten auszusagen scheint, 14, 2 f., überhaupt von allen Christen, oder nicht vielmehr bloß von den Aposteln, die Rede ist. Wenn Jesus 13, 30 dem Petrus die Verheißung giebt, er werde ihm später nachfolgen, so kann sich dieses sehr wohl auf ihn als Märtyrer beziehen. Denn das sah man gerade als Vorzug der Märtyrer an, daß sie nach dem Tode unmittelbar zu der himmlischen Seligkeit gelangen[2]). Dasselbe Vorrecht konnte man ja leicht auch auf die Apostel überhaupt ausdehnen, wie schon Henoch und Elias nach der allgemeinen Voraussetzung unmittelbar in den Himmel entrückt waren[3]). Jedenfalls lehrt das Evangelium im Allgemeinen eine nicht unmittelbar auf dieses Leben folgende allgemeine Auferstehung; es kommt die Stunde, in welcher Alle, die in den Gräbern sind, die

---

1) S. Zeller, die Lehre des N. T. vom Zustand nach dem Tode, Theol. Jahrb. 1847, H. 3, S. 398.

2) S. die von Zeller a. a. O. S. 404 f. gesammelten Stellen, Tertullian de res. c. 43: Nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa. De an. c. 55. Herm. Past. I, 3, 1 u. s. w.

3) Vgl. Evg. Nicod. ed. Thilo, c. 25, p. 756 sq. Henoch und Elias werden angeredet: τίνες ἐστὲ ὑμεῖς, οἵτινες θάνατον οὐκ εἴδετε καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ οὐ κατήλθετε, ἀλλ' ἐν τοῖς σώμασι καὶ ταῖς ψυχαῖς οἰκεῖτε εἰς τὸν παράδεισον. Ebenso c. 26 der Schächer, zu welchem Jesus am Kreuze die Worte Luk. 23, 43 sprach. — Die Apostel sind nach dem Hirten des Hermas III, 9, 16 wenigstens lebend in den Hades herabgestiegen, um hier noch die Gerechten zu taufen.

Stimme Christi hören und hervorgehen werden, die Guten zur Auferstehung des Lebens, die Bösen zur Auferstehung des Gerichts (5, 28. 29). Jesus wird die, welche ihm Gott gegeben hat, am jüngsten Tage auferwecken (6, 40. 44. 54). Nach so bestimmten Aeußerungen kann man nicht anders urtheilen, als daß der johanneische Lehrbegriff zwischen der gnostischen und der in der ältesten Kirche herrschenden Eschatologie vermittelt, mit jener in der Auffassung der Art und Beschaffenheit des ewigen Lebens übereinstimmt, und deßhalb eine innere, geistige Auferstehung kennt, die mit der Erhebung des Bewußtseins zur absoluten Religion zusammenfällt (5, 25), daneben aber auch die äußere Auferstehung am jüngsten Tage, in Uebereinstimmung mit der Kirche festhält. Gerade das war die ächt gnostische Lehre, daß wie der Tod in der Unwissenheit, so die Auferstehung in dem Bewußtsein der höchsten Religion, mochte dieses als Gnosis oder als Pistis bestimmt werden, bestehe [1]), und mit dieser Lehre verband sich sehr oft die Behauptung, daß der Geist unmittelbar nach dem Ende dieses Lebens zur himmlischen Seligkeit übergehe [2]). Die eigene An-

---

1) Tertullian de res. carn. c. 19 sagt von den Gnostikern: resurrectionem quoque mortuorum — in imaginariam significationem distorquent, asseverantes ipsam etiam mortem spiritaliter intelligendam. Non enim hanc esse in vero, quae sit in medio, dissidium carnis atque animae, sed *ignorantiam* Dei, per quam homo mortuus Deo non minus in errore jacuerit quam in sepulcro. Itaque et resurrectionem eam vindicandam, qua quis addita veritate redanimatus et revivificatus Deo, ignorantiae morte discussa, velut de sepulcro veteris hominis eruperit. — Exinde ergo resurrectionem *fide* consecutos cum domino esse, quum eum in baptismate induerint. Vgl. 2 Tim. 2, 18 über Hymenäus und Philetus, *λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι.*

2) Tertull. a. a. O.: Sed et *plerique* ab *excessu animae* resurrectionem vindicantes, de sepulcro exire, de seculo evadere interpretantur, quia et seculum mortuorum sit habitaculum, id est ignorantium Deum, vel etiam de ipso corpore, quia et corpus vici sepulcri conclusam animam in secularis vitae morte detineat. c. 22: (Scripturae) non sinunt resurrectionem secundum animales istos, ne dixerim spiritales, aut hic jam in veritatis agnitione praesumi, aut *ab excessu statim vitae* vindicari. Diejenigen,

sicht des Evangelisten ist ganz die ebenfalls vermittelnde des Tertullian: „Nobis magis competit, etiam spiritalem defendere resurrectionem ab ingressu *fidei*, qui plenitudinem ejus agnoscimus *exitum seculi* (de res. carn. c. 25). Daß auch die künftige Auferstehung für Johannes eine geistige, unkörperliche war, scheint sich, obgleich nach 5, 28 die Todten aus dem Gräbern hervorgehen werden, so nothwendig aus dem allgemeinen Grundcharakter seiner Theologie zu ergeben, daß wir fast mit Sicherheit annehmen dürfen, er habe hierin die allgemeine, wenngleich von der kirchlichen Mehrzahl entschieden verdammte Lehre der Gnostiker getheilt, daß die Auferstehung sich nur auf den Geist, nicht auf den Körper, erstreckt [3]).

Sehen wir von diesem Abschluß der johanneischen Theologie aus auf den Zusammenhang des Ganzen zurück, fassen wir alle seine erörterten Bestimmungen zur Einheit zusammen, so ist in der auf Erden gestifteten, im Himmel ohne die Störungen irdischer Verhältnisse sich fortsetzenden christlichen Gemeinde das, was das treibende Princip der gesammten

---

deren Lehre Justin Dial. c. Tryph. c. 80, p. 307 verdammt, sind Gnostiker, *οὓ καὶ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν, μὴ ὑπολάβεσθε αὐτοὺς Χριστιανούς, ὥσπερ οὐδὲ Ἰουδαίους.* Irenäus V, 31, 1: Haeretici — simulatque mortui fuerint, dicunt se supergredi coelos et Demiurgum et ire ad matrem, vel ad eum, qui ab ipsis affingitur, patrem. Die Todtenerweckungen Christi wurden von den Gnostikern gerade dazu benutzt, den Glauben an eine erst zukünftige Auferstehung zu bestreiten. Tertullian berichtet als Lehre der Gnostiker a. a. O. c. 38, Christus habe Todte auferweckt, ad fidem potius sequestrandam futurae resurrectionis. — Idcirco tunc resurrectionem animae soli destinatam in carnem quoque praecucurrisse, quia non potuisset aliter ostendi resurrectio *animae* invisibilis, nisi per visibilis substantiae resuscitationem.

1) Ueber Basilides vgl. Irenäus I, 24, 5. Ueber Marcion die von Baur Pastbfe S. 38 angeführten Stellen des Tertullian, zu denen noch I, 24. III, 8. V, 9. 10 hinzugefügt werden können. Wie aus Tertullian's Schrift de res. carn. hervorgeht, war dieses die allgemeine Lehre aller Gnostiker. Ueber Apelles vgl. Baur Gnosis S. 410.

Entwickelung ist, zum Abschluß gekommen. Die das Licht hemmende Finsterniß ist von dem Lichte verschlungen, die Unkenntniß des alleinigen Mittlers zwischen dem wahren Gott und den Menschen (1, 10) ist in den der Erlösung fähigen Naturen aufgehoben. Der absolute, in dem eingeborenen Sohne beschlossene Inhalt, sein Pleroma, von welchem der Prolog 1, 16 redete, ist jetzt wirklich zur Mittheilung gekommen, dem menschlichen Bewußtsein aufgeschlossen. In der Seligkeit des durch den am Busen des Vaters liegenden Sohn mitgetheilten Wissens um den Gott, welchen Niemand je gesehen hat (1, 18), in dem durch den Sohn den Vater und mit dem Vater auch den Sohn erfassenden Glauben (14, 1), ist die absolute Seligkeit des mit dem Vater geeinigten, von der unmittelbaren Anschauung seiner Unendlichkeit erfüllten Sohnes in das menschliche Bewußtsein übergegangen, sein überschwenglicher, es absolut erfüllender Inhalt geworden [1]). Gerade das ist die unendliche Bedeutung des christlichen Bewußtseins, daß es das über alle endlichen Mächte hinausgehende, durch den Logos vermittelte Wissen des unendlichen Geistes und das Leben in seiner Gemeinschaft erreicht hat. Das Evangelium Johannis steht eben deßhalb so einzig unter allen Schriften des N. T. da, und ist nur deßhalb auch heute noch „das unverändert gegenwärtige, ewig jugendliche Evangelium" [2]), weil es mehr und bestimmter als jede andere kanonische Schrift dieses durch die Negation seiner selbst sich vermittelnde absolute Wissen der höchsten Religion darstellt, die Gottesferne wie die Gottesnähe aus der Aeußerlichkeit in die Innerlichkeit verlegt, in dem Bewußtsein des Geistes sich vollziehen läßt.

Diese Auffassung des Christenthums setzt schon an sich eine so bedeutende dogmatische Entwickelung voraus, und namentlich sind es die gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts, deren Grundgedanken in diesem Evangelium so unverkennbar berücksichtigt sind, die uns über so viele dunkele

---

1) 15, 11: ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν μείνῃ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ. 16, 24.

2) Schwegler N. Z. II, 347.

Stellen seines Lehrbegriffs Aufschluß gegeben haben, daß seine Abfassung durch den Apostel Johannes geradezu unmöglich ist. Die Analyse des johanneischen Lehrbegriffs stellt uns das Evangelium als das Product eines der größesten und selbständigsten Denkers des zweiten Jahrhunderts dar, dessen dogmatischer Standpunct im Wesentlichen den Uebergang von der valentinianischen zur marcionitischen Gnosis repräsentirt. Obgleich in ihm das auch Marcion charakterisirende Streben unverkennbar ist, die Gnosis aus ihrer phantastischen Speculation zu der größeren Einfachheit des praktisch-religiösen Bewußtseins zurückzuführen, sich intensiv auf das in dem allgemein christlichen Bewußtsein Enthaltene zu concentriren; obgleich seine Stellung zum Judaismus schroffer ist, als die des valentinianischen Systems: so hat der johanneische Lehrbegriff doch noch keineswegs, wie Marcion, alle Anknüpfungspuncte für das Christenthum in der jüdischen Religion aufgegeben, die Schroffheit seines Dualismus durchaus vermieden[1]). Wie hier überhaupt nur von der Stellung dieses Lehrbegriffs in dem geistigen Entwickelungsproceß des Christenthums die Rede ist, so soll hiermit natürlich keineswegs gesagt sein, daß die Ausbildung der marcionitischen Gnosis nicht zeitlich früher gefallen sein könne; nur für die dogmatische Bildung des Evangelisten kann sie kein Moment gewesen sein, der ebenso selbständig, wie Marcion, von der Grundlage der valentinianischen Gnosis aus fortgeschritten ist. Wenn ferner in der Lehre vom Paraklet die Berührung mit dem Gedankenkreise des Montanismus hervortritt, so ist es doch sehr wohl möglich, daß der Evangelist sich diese Idee von dem erst in der Bildung begriffenen Montanismus aneignete, während der eigentliche Montanismus erst mit der Opposition gegen die sich bildende katholische Kirche begonnen zu haben scheint[2]). Die Idee des Paraklet ergiebt sich so natürlich daraus, daß der Ebionismus

1) Ist der Begriff der Gerechtigkeit überhaupt ein Kriterium des marcionitischen Standpuncts, so zeigt sich auch darin die Verschiedenheit des johanneischen Lehrbegriffs, daß es δίκαιος, δικαιοσύνη noch im guten Sinne gebraucht. Vgl. 17, 25 πάτερ δίκαιε, auch 16, 10.

2) S. meine Darstellung, clem. Rec. u. Hom. S. 300 f.

namentlich durch die gnostische Lehre eines neuen, von dem Judengott verschiedenen, im (pneumatischen) Christenthum offenbar gewordenen Gottes dazu gedrängt wurde, zwar in dieser Hinsicht die Identität beider Offenbarungen festzuhalten, aber doch in dem Christenthum ein neues, eben durch den Paraklet bezeichnetes Stadium der Offenbarung anzunehmen, daß der Evangelist sich diese Idee schon von dem gleichsam vorhäretischen, nur gegen die gnostische Speculation, aber noch nicht gegen die Einheit der katholischen Kirche protestirenden Montanismus angeeignet haben kann. Für die Abfassungszeit des Evangeliums kann sich der Natur der Sache nach aus der Entwickelung des Lehrbegriffs kein genaueres Resultat ergeben, als daß es die Ausbildung der valentinianischen Gnosis, die Anfänge des Montanismus voraussetzt, aber von der durch Marcion veranlaßten Bewegung noch unberührt geblieben, also um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verfaßt ist.

B. Lehrbegriff der johanneischen Briefe.

§. 15. Die Verschiedenheit zwischen den Briefen und dem Evangelium.

Wenn in der obigen Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs die dem Apostel Johannes zugeschriebenen Briefe ganz bei Seite gelassen würden, so geschah dieses in der Ueberzeugung, daß der Lehrbegriff und die geschichtlichen Beziehungen des Evangeliums wirklich von dem den Briefen zum Grunde liegenden Gedankenkreise verschieden sind. Diese Ansicht, welche bereits mehrere Vertreter gefunden hat[1]), zu begründen, das zwischen den Briefen und dem Evangelium stattfindende Verhältniß in ein möglichst helles Licht zu stellen, ist der Zweck dieser anhangsweisen Behandlung der johanneischen Briefe, welche sich besonders mit den in neuester Zeit ausgesprochenen Ansichten auseinandersetzen soll. Bei der Annahme der Verschiedenheit beider Schriften findet nämlich die Differenz statt, daß Zeller der Ansicht ist, der Brief[2]) gehöre einer

1) S. G. Lange, die Schriften des Joh. übers. u. erklärt, Bd. III, S. 4 f. Zeller, die äußeren Zeugnisse über das Dasein u. den Urspr. des 4. Evg. Theol. Jahrb. 1845, H. 4, S. 589, (vgl. auch Th. Jahrb. 1847, H. 1, S. 137). Baur Kanon. Evang. S. 350. Ausführlich in der Abhandlung: die johanneischen Briefe, ein Beitrag zur Geschichte des Kanons, Theol. Jahrb. 1848, H. 3, S. 293—337.

2) Es kömmt hier natürlich hauptsächlich der erste Brief in Betracht, da die beiden anderen von geringerer Bedeutung sind.

früheren dogmatischen Entwickelungsform an, als das Evangelium, möge er nun (von demselben oder einem anderen Verfasser) wirklich geschrieben, oder dem Evangelisten von einem solchen nachgebildet sein, der sich seine eigenthümlichen Anschauungen nicht durchaus anzueignen wußte. Wenn Zeller also sich mehr zur Annahme der Priorität des Briefes hinneigt, so wenig er dieselbe mit voller Entschiedenheit behauptet, so äußerte dagegen Baur in seiner Schrift über die Evangelien ganz bestimmt, der Brief könne nur das Nachbild des Evangeliums sein, er trage in seinem Abhängigkeitsverhältniß zum Evangelium zu sehr den Charakter der Nachahmung an sich. Mußte ich dieser Ansicht schon damals in meiner Recension dieser Schrift die entgegengesetzte gegenüberstellen, daß der johanneische Brief vielmehr das Vorbild, die ältere Schrift ist, an welche sich das Evangelium anschloß [1]), so muß ich auch jetzt noch, nachdem Baur seine Ansicht in einer ausführlichen scharfsinnigen Abhandlung dargelegt hat, wobei meine Erklärung der entscheidenden Stelle des Briefes 5, 6 unberücksichtigt geblieben ist, auf jener Ansicht bestehen, und der Zweck dieser Erörterung geht hauptsächlich dahin, dem ersten Briefe im Verhältniß zum Evangelium, im Gegensatz gegen Baur's Abhandlung über die johanneischen Briefe die Priorität zu vindiciren.

Aus den von de Wette [2]) zusammengestellten den Briefen mit dem Evangelium gemeinsamen Spracheigenthümlichkeiten, welche hier nicht wiederholt werden sollen, geht allerdings so viel hervor, daß zwischen beiden Schriften die innigste Verwandtschaft, ja auch eine wirkliche Benutzung, stattfindet, und daß die Gedankenkreise, aus welchen sie hervorgegangen sind, sich in mancher Hinsicht decken. Daneben hat aber auch de Wette doch auf eine theilweise Verschiedenheit zwischen dem ersten Briefe und dem Evangelium aufmerksam gemacht; die Sühnopfervorstellung (1, 7. 2, 2. 4, 10) finde in dem Evangelium (1, 29. 6, 51) nicht genug Bestätigung, ebenso auch die Erwartung der Zukunft Christi (1 Joh. 2,

1) Allg. Lit. Ztg. 1847, Nr. 243, S. 790.

2) Einl. in d. N. T. 4. Aufl. S. 331 f.

18. 28). Mit Recht hat Baur diese Bemerkung aufgenommen und a. a. O. S. 308 f. die Verschiedenheit genauer dahin bestimmt, daß der Verfasser des Briefes von einer Parusie Christi im gewöhnlichen Sinne spreche und zwar die ἡμέρα κρίσεως ganz in der Nähe erwarte, wegen der vielen schon aufgetretenen ἀντίχριστοι die ἐσχάτη ὥρα schon als gegenwärtig betrachte, während der Evangelist von dieser Eschatologie, von den Antichristen, vom Tage des Gerichts u. s. w., nichts wisse, nur von einem geistigen Wiedererscheinen Christi für seine Jünger rede, das Zukünftige als ein im christlichen Bewußtsein Erfülltes, Gegenwärtiges ansehe. Dieser den Brief und das Evangelium charakterisirende Unterschied einer materielleren und äußerlicheren und einer ideelleren und innerlicheren Anschauungsweise wird auch in der dem Briefe eigenthümlichen Sühnopfervorstellung, in der Betrachtung Christi als Paraklet (2, 2), während die Idee eines von dem Erlöser verschiedenen Paraklet ganz fehlt, im Wesentlichen bestätigt gefunden. Alles führe auf einen von dem Evangelisten verschiedenen und abhängigen, tief unter ihm stehenden Schriftsteller, und der ganze Charakter der Schrift zeige, daß wir in ihr einen nicht sowohl aus der lebendigen Wirklichkeit heraus schreibenden, als vielmehr nur in eine fremde Persönlichkeit sich hineindenkenden, in jeder Beziehung secundären Verfasser vor uns haben. Der Brief lasse uns in einem so großen Theile seines Inhalts nur die matten Nachklänge eines weit über ihm stehenden Originals vernehmen, das der Verfasser mit sichtbarem Streben nach Aehnlichkeit in Inhalt und Form in sich nachzubilden suche [1]). So sehr übrigens der Verfasser in Inhalt und Ausdruck mit dem Evangelisten sich

---

1) Für die Abhängigkeit des Briefes werden S. 310 f. auch die zum Theil wörtlichen Berührungen mit dem Evangelium angeführt. 1 Br. 1, 4. Evg. 16, 24; 1, 10. Evg. 8, 37, vgl. 5, 38. 17, 14; 2, 7. 8. 13, 34; 2, 11. Evg. 12, 35 (vgl. ὑπάγειν 3, 8. 8, 14. 13, 33. 36. 14, 5. 16, 5); 2, 27. Evg. 2, 25. 16, 30; 3, 13. Evg. 15, 18; 3, 5. Evg. 1, 29; 3, 8. Evg. 8, 34 f.; 3, 16. Evg. 10, 11—15; 4, 5. Evg. 15, 19. 17, 14 f.; 4, 9. Evg. 3, 16; 4, 12. Evg. 1, 18; 4, 16. Evg. 6, 69.

zu identificiren suchte, so lassen sich doch auch sprachliche Eigenthümlichkeiten bemerken[1]). Aber die Schilderung der Irrlehrer sei eine ganz unklare, unlebendige, seine Polemik eine durchaus nichtssagende, welche die Wirklichkeit völlig unberührt ließ, und auch nicht das Geringste enthielt, was nicht Jeder von selbst sich sagen mußte (S. 314). Die positive Ansicht über den Ursprung der Briefe, welche Baur S. 315 f. zu begründen sucht, findet nach dem Vorgang von Planck[2]) das Motiv ihrer Abfassung in dem montanistischen Ideenkreise, in den Parteiverhältnissen, Reibungen und Spaltungen des zweiten Jahrhunderts, welche in Folge des Montanismus eintraten.

Die Entscheidung über das zwischen den Briefen und dem Evangelium stattfindende Verhältniß hat nur dann einen festen Halt, wenn sie von dem ausgeht, was eine verschiedene Anschauungsweise, eine bestimmte Abweichung in eigenthümlichen und wesentlichen Gedanken beurkundet. Zunächst möchte es als eine Differenz der Vorstellung angesehen werden können, daß in dem Briefe Gott selbst φῶς genannt wird, während dieses im Evangelium nur Prädicat des Logos ist.

---

1) S. 312: „Es fehlen im Briefe Wörter, wie βασιλεία θεοῦ, οὐρανός, ῥήματα, οὖν (wogegen ὅθεν, das im Evg. fehlt), ἴδιος, ἀμήν, δόξα, δοξάζειν, ὑψοῦν, ἀναβαίνειν, καταβαίνειν. Dagegen hat der Brief Wörter und Ausdrücke, die im Evg. fehlen, wie ἀγαπητός, ἀγάπην διδόναι, ἀγγελία, ἅγνός, αἴτημα, ἀλαζόνεια, ἀνομία, βαρύς, βίος, διάνοια, δοκιμάζειν, εἴδωλον, ἐπαγγελία, ἔρχεσθαι ἐν σαρκί (auch Ep. Barn. 5. 6. Ign. ad Eph. c. 7), ἡμέτερος, ἱλασμός, καθαρίζειν, καταγινώσκειν, κεῖσθαι ἐν (5, 19), κοινωνία (sehr häufig) μηδείς, κόλασις, πλάνη, ὁ πονηρός (wogegen ἄρχων τοῦ κόσμου fehlt), παράγεσθαι, πείθειν, ποταπός, σφάττειν, τέλειος, ψηλαφᾶν, χρίσμα ψεύστης [? Evg. 8, 44. 55]. Ferner die eschatologischen Termini: ἀντίχριστος, ψευδοπροφήτης (Apokal.), παρουσία, ἐσχάτη ὥρα, wofür im Evg. ἐσχάτη ἡμέρα". Sollte nicht schon aus dieser Vergleichung, wenn man auch das Gemeinsame bedenkt, hervorgehen, daß der Verfasser des Briefes keineswegs ein so unselbständiger Nachahmer gewesen sein kann? Es ist doch von vorn herein wahrscheinlicher, daß ein nachahmender Schriftsteller weniger Eigenthümliches hat, als das Original; hier findet aber eher das Umgekehrte statt.

2) Judenthum und Urchristth., Theol. Jahrb. 1847, S. 468 f.

Gott ist Licht und im Lichte (1, 5. 7), und in die Finsterniß der Welt scheint schon die Morgenröthe des wahren Lichtes hinein (2, 8). Sollte vielleicht das Evangelium nur deßhalb dieses Prädicat für Gott selbst vermeiden, weil ihm immer noch die Vorstellung eines Lichtwesens, also einer gewissen Materialität, zum Grunde lag, das Evangelium aber zur Idee der reinen Geistigkeit Gottes sich erhob, alle irgendwie materiellen Prädicate von Gott fern zu halten suchte [1])? Auch wenn Christus im Evangelium das wahre Licht heißt, so ist immer der bildliche Charakter, die geistige Bedeutung dieses Ausdrucks festgehalten. Er ist das Licht, weil er erleuchtet, die Quelle der höchsten Erkenntniß ist; eine Vorstellung, wie die 1, 7 angedeutete, daß Gott im Lichte ist, faßt das Licht viel zu sehr materiell und räumlich, wie 1 Tim. 6, 16 von Gott gesagt wird: φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, als daß der Evangelist sich mit ihr hätte befreunden können. — Wenn ferner in dem Evangelium die Idee des persönlichen, Gott zunächst stehenden Logos die Grundlage der gesammten Christologie bildet, so tritt in dem Briefe diese Idee nicht nur nicht in den Vordergrund, sondern es wird an ihrer Stelle das Leben, die ζωὴ αἰώνιος als das absolute, in der Person des Erlösers der Welt offenbarte Princip dargestellt. Man hat mit Recht die auffallende Analogie zwischen dem Prolog des Evangeliums und dem Eingang unseres Briefes in dieser Hinsicht hervorgehoben [2]). Wie der Evangelist seine Darstellung mit der Idee des bei Gott seienden Logos eröffnet, so auch der Verfasser des Briefes mit der Idee des ewigen Lebens, welches bei dem Vater war, und dessen Offenbarung der Fleischwerdung des Logos im Evangelium entspricht [3]). Vielleicht ist dieselbe Anschauung auch am Schluß des Briefes, 5, 20 anzuerkennen. Durch den Sohn Gottes ist die

---

1) S. die S. 71, Anm. 2 angeführten Stellen.

2) Dr. Lobegott Lange: Der λόγος des Joh. grammatisch aufgefaßt, Theol. Stud. u. Krit. 1830, H. 3, S. 642 ff.

3) 1 Br. 1, 2: καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν.

Erkenntniß des wahren Gottes gebracht, „und wir sind in diesem wahrhaftigen Gott, in (d. h. mittelst) seinem Sohne Jesus Christus. Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben." Die Annahme liegt nahe, daß, wie neben der Gemeinschaft mit dem wahrhaftigen Gott die Gemeinschaft mit seinem Sohne erwähnt wird, wie der wahre Gott überhaupt erst durch Christum erkannt wird, so die ζωὴ αἰώνιος auch hier eben Christum bezeichne, da der Brief ja in hypostatischer Anschauung ein „ewiges Leben" kennt, welches im Anfang bei dem Vater war. Lassen wir die letztere Erklärung aber auch auf sich beruhen, so scheint jedenfalls der Verfasser des Briefes die Idee des Logos noch gar nicht als Ausdruck des Höheren in Christo gekannt zu haben. Am meisten könnte für die Vorstellung eines persönlichen Logos noch der Eingang des Briefes zu sprechen scheinen. „Was von Anfang an war, was wir gehört, mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und mit unseren Händen betastet haben, über das Wort des Lebens (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς) — und das Leben wurde offenbar, und wir haben es gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, welches bei dem Vater war und für euch offenbart wurde —, was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch" u. s. w. Das, wovon der Verfasser als Augenzeuge reden will, was von Anfang an war und zuletzt zu persönlicher Gemeinschaft mit den Menschen gekommen ist, was daher selbst nur ein Persönliches sein kann, wird hier als λόγος τῆς ζωῆς zusammengefaßt. Auf den ersten Anblick könnte in dieser Verbindung das Hauptgewicht auf den λόγος zu fallen scheinen, zu welchem in τῆς ζωῆς nur eine nähere Bestimmung hinzugefügt werde, und es müßte nach dieser Fassung eben der Logos als das Persönliche angesehen werden. Da V. 2 von der ζωή als einem hypostatischen Princip die Rede ist, so würde man den Zusatz nicht bloß davon verstehen dürfen, daß der Logos das Princip des Lebens für die Menschheit geworden ist, sondern natürlicher an die innige Verbindung des Logos und der Zoë im valentinianischen System als einer eigenen Syzygie denken; die Parenthese V. 2 würde den Zweck haben, auch (καί) die Zoë als ein in der Erlösung offenbar

gewordenes Princip darzustellen. Da jedoch nur von der Zoë eine solche Bestimmung ausgesagt wird, welche nothwendig auf eine persönliche Hypostase führt (V. 2: ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα), so wird man der anderen ebenso möglichen Erklärung den Vorzug geben müssen, daß das eigentlich Substanzielle in jener Verbindung die ζωή ist, und λόγος Wort, Lehre bedeutet, mag nun τῆς ζωῆς das Subject oder das Object des λόγος einführen, also entweder das Wort, die Lehre von dem Leben, oder das Wort, die Lehre der Zoë, des die Substanz des historischen Erlösers bildenden Lebensprincips, gemeint sein. Die vorangestellten und nachfolgenden Relativsätze bezeichnen das Object der persönlichen Gemeinschaft so allgemein und unbestimmt durch das Neutrum ὅ, während doch bei der hypostatischen Fassung des λόγος das Masculinum ὅν so nahe lag, daß sich kaum ein Grund absehen läßt, weßhalb der Verfasser das Neutrum vorzog; dagegen bei der hypostatischen Fassung der ζωή allein war es so natürlich, daß er, wo er den persönlich erschienenen Erlöser beschrieb, das Femininum zu vermeiden suchte, daß die letztere Erklärung bei Weitem die vorzüglichere ist. Schon die anakoluthische Form des Eingangs spricht dafür, daß der Verfasser einen passenden Ausdruck für das Absolute und Göttliche in der Person des Erlösers überhaupt erst suchte, einen so angemessenen Ausdruck, wie die Idee des persönlichen Logos, noch nicht gefunden hatte [1]). Das, was in dem christlichen Bewußtsein unmittelbar enthalten war, die Idee des ewigen Lebens, gestaltet sich somit dem Verfasser zu einer objectiven Anschauung, welche das absolute, in Christo offenbar gewordene Princip als das von Anfang an bei dem Vater seiende, jetzt der Menschheit aufgeschlossene ewige Leben erfaßt. Wenn der

1) Daher ist es zu erklären, daß der Verfasser, wie Lücke Comm. über d. Br. Joh. S. 117 sagt, die Person Christi noch mit seiner Wirkung combinirt, von der Person des Erlösers wieder zum Begriff des Evangeliums hinüberschwankt. Der ganze Streit der orthodoxen und der heterodoxen Auslegung (s. Lücke S. 110 f.) löst sich durch die Einsicht, daß der Verfasser noch nach einem adäquaten Ausdruck für die Person des Erlösers ringt und deßhalb unwillkürlich zu dem Inhalt des christlichen Bewußtseins für seine Bezeichnung getrieben wird.

Brief ferner von einer Immanenz des göttlichen λόγος in den Gläubigen spricht, an welcher diejenigen keinen Theil haben, welche Gott belügen, als haben sie keine Sünde[1]): so führt uns auch dieses noch gar nicht auf die Idee eines persönlichen Logos, da ganz in derselben Weise auch von einer Immanenz der Wahrheit (1, 8.) der Liebe des Vaters (2, 15. 3, 17), des von Christo gegebenen χρίσμα (2, 27), des göttlichen σπέρμα (3, 9), des ewigen Lebens (3, 15) geredet wird, und alles dieses 4, 12—17 in dem Sein Gottes selbst in uns zusammengefaßt wird. Es ist ganz natürlich, daß da, wo ein Wort der Lüge stattfindet, das Wort Gottes in dem Menschen keine Stätte hat (1, 10), und die andere Stelle 2, 14 erklärt sich vollkommen, wenn das Christenthum nach seinem Lehrinhalt, das Wort Gottes in diesem Sinne, als den Gläubigen einwohnend, mit ihrem Leben und Denken unzertrennlich verbunden gedacht wird. Das τηρεῖν τὸν λόγον (Ἰ. Χριστοῦ) 2, 5 steht dem τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρεῖν (2, 3) ganz parallel, und auch 2, 7 ist der λόγος, welchen die Leser gehört haben, nichts anderes als die specifisch christliche Lehre, von welcher ausgesagt wird, daß sie mit dem alten Gebot (ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς) identisch ist. Spricht also die größeste Wahrscheinlichkeit dafür, daß dem Briefe die Idee des persönlichen Logos noch fremd war, so haben wir bereits eine sehr wesentliche Differenz zwischen ihm und dem johanneischen Lehrbegriff gewonnen. — Hieran schließt sich unmittelbar die Wahrnehmung, daß auch die Idee des heiligen Geistes als des ebenso persönlichen Paraklet in dem Briefe noch fehlt. Nur Christus heißt 2, 1 παράκλητος, weil er der Fürsprecher für die Sünden der Gläubigen bei dem Vater ist. Die eigenthümliche Auffassung des heiligen Geistes, als des das christliche Leben unmittelbar erfüllenden, die Gemeinschaft mit Gott begründenden Princips (3, 24. 4, 13), ist vielmehr das χρίσμα (2, 20. 27). Es giebt überhaupt kaum ein schlagenderes Zeugniß dafür, daß der Brief nicht in dem Verhältniß der Abhängigkeit zu dem Evangelium steht, nicht

1) 1, 10: ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. 2, 14: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει.

als eine unselbständige Nachahmung von ihm angesehen werden darf, als dieses Fehlen der Idee des Paraklet, als einer von dem Erlöser verschiedenen Hypostase. Der beredte Vertheidiger jener Ansicht äußert a. a. O. S. 309 über dieses Verhältniß: „Mag der Verfasser des Briefs den Geist als den ἄλλος παράκλητος (Evg. 14, 16) gekannt haben oder nicht, in jedem Falle wußte er sich diese Vorstellung nicht in dem Sinne des Evangeliums anzueignen, in welchem der ἄλλος παράκλητος damit zusammenhängt, daß das Evangelium überhaupt zwischen dem verherrlichten Christus und dem von ihm ausgegangene Geist, in welchem er selbst wiederkommt, im Grunde nur einen fließenden Unterschied anzunehmen scheint". Wie darf man aber behaupten, der Verfasser des Briefes habe gerade diese Idee sich nicht anzueignen gewußt, wenn er doch im Wesentlichen aus dem Gedankenkreise des Montanismus geschrieben haben soll! Man sollte denken, gerade die Idee des Paraklet habe dann für ihn das größeste Interesse haben müssen, und er habe vor allem streben müssen, den noch „fließenden Unterschied" zwischen dem Erlöser und dem Paraklet möglichst zu befestigen. Wenn wir nur diesen Punct ins Auge fassen, so kann darüber wohl kaum ein Zweifel stattfinden, daß die Darstellung des Briefes einer älteren Anschauungsweise angehört. Wenn das Evangelium Jesum den heiligen Geist als einen anderen Paraklet bezeichnen läßt, so wird hier nothwendig vorausgesetzt, daß auch er diesen Namen führen könne, und diejenige Darstellung, welche nur ihn als den Paraklet kennt, erweis't sich schon hierdurch als die frühere. —

Eine fernere wesentliche Differenz tritt in der Stellung zum A. T. hervor, welche in dem Briefe noch weit mehr eine befreundete ist. Es kömmt hier zunächst der Begriff der ἀνομία in Betracht. „Jeder, der Sünde thut, thut auch die Ungesetzlichkeit, und die Sünde ist die Ungesetzlichkeit" (3, 4). Die Erklärer haben das Verhältniß der ἁμαρτία und der ἀνομία, dieses dem Briefe im Unterschied vom Evangelium eigenthümlichen Begriffs, nicht genügend zu erklären vermocht. Nach Baur soll in der ἀνομία ein neues Moment nur liegen, wenn man mit ihr den Begriff des

Heidenthums verbindet. Weil Sünde nur unter der Voraussetzung eines Gesetzes möglich ist, so hat die Sünde da, wo noch gar kein positives Gesetz ist, wie in der heidnischen Welt, den freiesten Spielraum, und der absolute Vorzug des Judenthums vor dem Heidenthum besteht darin, daß es überhaupt mittelst des Gesetzes das menschliche Thun unter den Gesichtspunct sittlicher Beurtheilung stellt. Der Verfasser wolle daher nichts anderes sagen, als: „Wer es mit der Sünde so leicht nimmt, daß er sich aus Todsünden nichts macht, der handelt so, wie wenn er überhaupt von einem Gesetz, einer Sittlichkeit des Handelns nichts wüßte und noch ganz dem gesetzlosen, des sittlichen Bewußtseins ermangelnden Heidenthum angehörte. Sünde, Unsittlichkeit, gesetzloses, heidnisches Wesen sind identische Begriffe" [1]). Wenn man ἀνομία nach der zunächst liegenden Bedeutung als Abweichung von dem ohne Weiteres so genannten, positiven Gesetze versteht, so will der Verfasser wohl gar nichts anderes sagen, als: „jede Sünde ist eine Uebertretung des positiven Gesetzes, die Sünde ist die wahre, eigentliche Gesetzlosigkeit". Es folgt daraus einerseits, daß der Maaßstab sittlicher Beurtheilung höher als der Buchstabe des Gesetzes zu stellen ist; ob Jemand den Vorwurf eines ἄνομος verdiene oder nicht, das ist hauptsächlich danach zu beurtheilen, ob er sündigt oder nicht. Nicht etwa ein Jeder, der von den Vorschriften des Ceremonialgesetzes abweicht, sondern erst der Sünder fällt unter die Kategorie der ἀνομία. Namentlich die Hoffnung des Christenthums, das in der Person des Erlösers gegebene sittliche Ideal, (V. 3) muß nothwendig die wahre Heiligung zu ihrer Folge haben, und erst im Christenthum ist daher der wahre Maaßstab für die Erfüllung und die Uebertretung des Gesetzes gegeben. Denn Jeder, der in Christo bleibt, sündigt nicht (V. 6), ist dadurch vor der ἀνομία bewahrt, wie andererseits Jeder, welcher Sünde thut, schon eben deßhalb außerhalb des Christenthums steht. Ganz ähnlich wird 5, 3. 4 behauptet, daß die Erfüllung der göttlichen Gebote für diejenigen, welche aus Gott geboren, von der Kraft des Glaubens erfüllt sind, nicht

1) Die joh. Briefe S. 323 f.

schwer ist. Wenn der Brief hiermit einerseits sich schon theilweise über die Auctorität des positiven Gesetzes erhebt, so ist doch andererseits seine Stellung zu dem νόμος noch bei Weitem nicht so exclusiv, wie im Evangelium. Wenn der Evangelist den νόμος der Gnade und Wahrheit des Christenthums schroff gegenüberstellt, wiederholt als particulär, für den Standpunct der höchsten Religion werthlos darstellt, so hat bei ihm der Begriff der ἀνομία als Bezeichnung der Sünde durchaus keine Stelle mehr. Wenn für den Verfasser des Briefes die Sünde noch als ἀνομία gelten kann, so ist eben dadurch angezeigt, daß ihm der νόμος noch einen gewissen Werth hat, daß er noch ein Interesse hat, den Zusammenhang zwischen Gesetz und Evangelium festzuhalten. Dasselbe könnte auch in einer anderen Stelle gefunden werden, in welcher wenigstens der Unterschied von dem Gedankenkreise des Evangeliums auch sonst deutlich hervortritt, 2, 7. 8. In dem Evangelium 13, 33—35 giebt Jesus ein ganz neues Gebot, welches über das alttestamentliche Gebot der Liebe hinausgeht, und allein und ausreichend die Gemeinschaft mit Christo befestigt; der Briefsteller scheint von einem solchen neuen Gebot noch nichts zu wissen, die Lehre des Christenthums scheint ihm als das alte Gebot zu gelten, welches man von Anfang an gehabt hat (ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς. vgl. 3, 23. 2 Joh. V. 5). Man kann schwanken, ob man an dieser Stelle und 2, 24. 3, 11 das ἀπ' ἀρχῆς auf die Zeit des Uebertritts zum Christenthum beziehen soll, so daß hier nur ein specifisch christliches Gebot als das alte dargestellt würde, oder ob das ἀπ' ἀρχῆς im eigentlichen Sinne, wie 1, 1. 3, 8, gefaßt werden soll. Bei letzterer Erklärung würde die specifisch christliche Lehre mit dem uralten Gebot, mit dem bleibenden Kern des mosaischen Gesetzes identificirt, und auch der Umstand, daß die Leser dieses Gebot von Anfang an gehabt haben sollen, würde sich daraus erklären, daß der Verfasser, wie er überhaupt von eigentlich brieflichen, örtlichen, individuellen Verhältnissen ganz abstrahirt, seine Leser mit der wahren Gemeinde Gottes zu allen Zeiten identificirt. Doch ist die erstere Erklärung vorzuziehen wegen des zwischen den beiden Gliedern des Satzes stattfindenden Parallelismus, und weil ἀπ' ἀρχῆς 2, 24. 3, 11 doch wohl nicht

anders, als von dem Uebertritt zum Christenthum erklärt werden darf. Dieses alte Gebot der Liebe unter einander (3, 11. 2 Joh. 5) ist aber mindestens noch gar nicht in der Weise, wie Evg. 13, 34 als ein absolut neues dargestellt, welches erst durch die Liebe des Erlösers zu den Seinen seine Norm erhält; wir werden noch gar nicht genöthigt, über das zweite große Gebot, welches schon im Gesetz enthalten ist (Matth. 22, 39), hinauszugehen. Wenn der Verfasser diesem, durch Christum wiederholten Gebote ein hohes Alterthum beilegt, es als das darstellt, welches man von Anfang an gehört habe, so tritt schon in diesen Aeußerungen unwillkürlich der Standpunct einer späteren Zeit hervor, für welche die Zeit der ersten Verbreitung des Christenthums schon in weiter Ferne lag [1]). — Das, wodurch der

---

1) Baur bemerkt in der genannten Abhandlung S. 311 über diese Stelle, man sehe hier deutlich, der Verfasser des Briefes wolle mit Rücksicht auf die Stelle des Evang. das Gebot der Bruderliebe ein neues nennen, und doch komme ihm die Reflexion, es könne nicht in demselben Sinne in welchem es Jesus im Evang. so nannte, auch jetzt noch so genannt werden. Daher macht er die Unterscheidung, es sei sowohl ein altes als ein neues, ein altes, weil sie es schon ἀπ' ἀρχῆς (auch dieser Ausdruck ist ganz in demselben Sinne aus dem Evg. 15, 27 [?] genommen) gehabt haben, ein neues, weil das, was das Wesen der Bruderliebe ausmacht, daß man dem Licht angehört, auf derselben noch immer vor sich gehenden Scheidung des Lichts und der Finsterniß, die mit der Erscheinung des wahren Lichts ihren Anfang genommen hat, beruht". Zwar könnten dafür, daß dem Verfasser das Gebot der Liebe in der Fassung des johanneischen Evangeliums bekannt war, solche Stellen zu sprechen scheinen, in denen der Wandel Christi als Vorbild für den Wandel der Seinigen dargestellt wird (2, 6), und 3, 16, daß wir ebenso, wie Christus für uns sein Leben dahingegeben hat, auch für die Brüder unser Leben einsetzen sollen. Doch wird Niemand hieraus mit Sicherheit auf Bekanntschaft mit dem joh. Evg. schließen dürfen. Sonst wird als das höchste Vorbild für die christliche Liebe vielmehr die Liebe Gottes in der Sendung des Sohnes dargestellt, so wenig dieses in der Sache selbst eine wesentliche Differenz begründen kann (4, 10. 11. vgl. 4, 19. 5, 1). Das Liebesgebot, wie es Christus ausgesprochen hat, scheint noch einfach darin zu bestehen, daß man sich unter einander lieben soll (3, 23). Auch daran darf vielleicht erinnert werden, daß 4, 21 nur von einem Gebote Gottes die Rede ist, daß wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe. Dieses stimmt weit besser zu der synoptischen Rede Jesu über

Verfasser das alte Gebot als ein neues darstellt, führt uns von selbst zu der Eschatologie, in welcher die Differenz seiner Anschauungsweise von der des Evangelisten besonders merklich hervortritt. „Die Finsterniß geht vorüber, und das wahre Licht scheint schon" (2, 8). Das Unterscheidende besteht zunächst darin, daß der Verfasser in der Erwartung einer in nächster Zukunft bevorstehenden neuen, himmlischen Weltordnung schreibt, in der letzten Stunde der alten Ordnung (2, 18) schon die Morgenstrahlen des himmlischen Lichtes begrüßt. Wenn in dem Evangelium ein solches nahes Bevorstehen des jüngsten Tages, von welchem doch auch in ihm die Rede ist, nirgends erwähnt wird, so führt schon dieses auf ein verschiedenes Zeitbewußtsein, und es spricht die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Schriftsteller, welcher noch in der urchristlichen Erwärtung einer baldigen Wiederkunft des Herrn lebt, der frühere war. Ferner unterscheidet sich die Eschatologie des Briefes auch dadurch von der des Evangeliums, daß er in der ἐσχάτη ὥρα die Weissagungen von einem der Wiederkunft des Herrn vorhergehenden Antichrist in den vielen Irrlehrern, die als ἀντίχριστοι aufgefaßt werden, erfüllt sieht (2, 18). Der Verfasser des Briefes erwartet eine zweite Offenbarung des Erlösers (2, 28) [1]), welche von dem jetzigen Geschlecht noch erlebt werden wird, und der Tag dieser Offen-

---

die beiden großen Gebote des Gesetzes (Matth. 22, 37 ff.). Jedenfalls giebt es in dem Briefe nichts, was uns zwingen könnte, dem Verfasser Bekanntschaft mit der eigenthümlichen Fassung des Liebesgebotes im joh. Evg. zuzuschreiben. Wir reichen vollkommen mit der synoptischen Fassung aus. Die neue Wendung, welche der Verfasser diesem Gebote giebt, daß er es auf den bald bevorstehenden Sieg des Lichts über die Finsterniß bezieht, erklärt sich, auch wenn er die Fassung des neuen Gebots im Evang. gar nicht kannte, so natürlich aus der lebendigen Erwartung, welche ihn erfüllte. Sollte sich der Verfasser nicht gerade in diesem Streben, dem Gebot der Liebe erst überhaupt eine neue Seite abzugewinnen, im Vergleich mit dem Evangelisten, bei welchem die Neuheit wirklich durchgeführt ist, als den älteren Schriftsteller beurkunden?

1) Der Ausdruck φανερουσθαι wird hier (vgl. 3, 2) von der zweiten Parusie des Erlösers gebraucht, wie sonst von der ersten (1, 2. 3, 5).

barung wird ein Tag des Gerichts sein (4, 17 ἡμέρα τῆς κρίσεως). Wenn nach dem Evangelium zumal den Gläubigen kein Gericht mehr bevorsteht, wenn nach ihm der Gläubige nicht mehr in das Gericht geht, und auch der Ungläubige schon gegenwärtig gerichtet ist (3, 18. 5, 24 u. ö.), wenn das Evangelium so nachdrücklich die Vorstellung eines erst künftigen Gerichtes durch den Erlöser zurückweis't, das κρίνειν im richterlichen Sinne so bestimmt von ihm fern hält, eine aller Welt sichtbare künftige Offenbarung des Herrn 14, 21. 22 so entschieden leugnet: so hält die Eschatologie des Briefes noch alle diese Puncte fest. Denn wie könnte der Verfasser sonst den Wunsch aussprechen, daß die Christen bei der zweiten παρουσία des Herrn Zuversicht haben und nicht vor ihm beschämt werden mögen[1]), wenn er nicht eben diese Parusie als einen Tag des Gerichts auch für die Gläubigen gedacht hätte![2]). Halten wir die Eschatologie des Briefes mit der des Evangeliums zusammen, so können wir auch hier nur die erstere für die ältere und weniger vergeistigte erklären. Theilt der Brief noch die urchristliche Erwartung eines allgemeinen Weltgerichts durch Christum, liegt ihm der Tag des Weltgerichts noch in der Zukunft, so ist diese Vorstellung in ihrer Aeußerlichkeit in dem

---

1) 2, 28: ἵνα — ἔχωμεν παῤῥησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. 4, 17.

2) Köstlin, der sonst die Eigenthümlichkeit des ersten Briefes in der Eschatologie bestimmt anerkennt, und diese daher besonders behandelt hat, sucht dennoch S. 277 diese so offenbare Differenz zwischen dem Briefe und dem Evangelium auszugleichen. In dem milden Ausdruck αἰσχύνεσθαι liege wohl der Gedanke, daß für die Gläubigen kein eigentliches Gericht bevorstehe, daß Christus vielmehr bloß dazu kommen werde, um die, welche schon in's Leben hinübergegangen sind, dieses Lebens nun auch theilhaftig zu machen (Joh. 5, 24). Allein αἰσχύν. kann an sich ebensowohl ein harter, als ein milder Ausdruck sein, und da der Tag der Wiederkunft ausdrücklich ein Gerichtstag genannt wird, so ist nur das Erstere statthaft. Von dem Standpunct des Evangelisten aus ist es schlechthin undenkbar, daß die Gläubigen, welche ja das ewige Leben schon in sich haben, ohne παῤῥησία, mit Ungewißheit der Entscheidung der allgemeinen Todtenauferweckung entgegensehen. Würde der Evangelist sich wohl so geäußert haben, wie 1 Br. 3, 2: καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα?

Evangelium schon überwunden, das Weltgericht ist schon in die Vergangenheit zurückverlegt, in dem Tode des Erlösers bereits geschehen (12, 31).

Findet somit zwischen den Gedankenkreisen beider Schriften eine so wesentliche Differenz statt, und hat sich uns bei der Vergleichung im Einzelnen mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit ergeben,, daß die Anschauungen des Briefes weit archaistischer sind: so muß doch für die Entscheidung über das Abhängigkeitsverhältniß noch die andere Seite des Verhältnisses, die innige Verwandtschaft in den Vorstellungen erwägt werden. Beiden Schriften gemeinsam ist der schon in dem Prolog des Evangeliums ausgesprochene Gegensatz von Licht und Finsterniß, und es findet nur der Unterschied statt, daß er im Brlefe weit mehr einem wirklichen Dualismus sich annähert. Licht und Finsterniß sind auch hier als die allgemeinen, auch die Gegensätze des geistigen, ethischen Lebens umfassenden Principien aufgefaßt (1, 5. 7. 2, 9 f.), und ganz dem Evangelium entsprechend findet sich auch hier in der Menschenwelt der schroffe dualistische Gegensatz zweier Menschenclassen, der Kinder Gottes und des Teufels (3, 10). Ganz wie im Evangelium ist auch hier von *τέκνα θεοῦ* [1]), von einem *εἶναι, γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ* [2]), *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* [3]), in dem Sinne die Rede, daß hiermit eine ursprüngliche, der Willensäußerung vorhergehende Beschaffenheit der Natur gemeint ist. Ebenso ist der Teufel ein uranfänglich sündigendes, Gott widerstrebendes Wesen (3, 8), die Bedeutung des *κόσμος*, welcher eben das Reich des Teufels ist, auch wenn dieses nicht ausdrücklich gesagt ist, eine ethische, er ist das Reich des Bösen [4]). Es giebt Kinder des Teufels (3, 10), es wird von einem *εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου* (3, 8) geredet. Sie sind es, welche für die Wahrheit ebenso unempfänglich sind, wie die

1) 3, 1. 10. 5, 2.

2) 3, 9. 4, 1. 2. 3. 6. 7. 5, 1. 4. 18. 19.

3) 3, 19.

4) 2, 15. 16. 17. 3, 13. 17. 4, 5. 5, 4. 5. 19. *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται.*

Kinder Gottes für sie empfänglich sind (4, 5. 6). „Wir sind aus Gott, wer Gott erkennt, hört uns, wer nicht aus Gott ist, hört uns nicht." Ja, der Brief läßt uns dieser Lehre von einer ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Naturen fast noch tiefer auf den Grund sehen, als das Evangelium. „Wer aus Gott geboren ist, thut keine Sünde; denn sein σπέρμα bleibt in ihm, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist" (3, 9). Gerade das σπέρμα war in dem Sprachgebrauch der Gnostiker das Wort für das von der Sophia in einige Menschen hineingelegte Pneumatische, dieses wurde als ein Keim angesehen, welcher in dem menschlichen Leben nothwendig endlich durchbrechen, zur Entwickelung kommen muß [1]). Daher und in diesem Sinne jene Unmöglichkeit, daß der aus Gott Geborene sündige. Der Sache nach ist mit dem χρίσμα, welches den wahren Christen immanent ist, und ihnen alle Erkenntniß aufschließt (2, 20. 27), nur dasselbe gesagt. In allem diesem zeigt sich eine so innige Verwandtschaft zwischen beiden Schriften, die sich oft sogar bis zu wörtlicher Uebereinstimmung im Ausdruck erstreckt [2]), daß ein zwischen ihnen stattfindendes Abhängigkeitsverhältniß über allen Zweifel erhaben ist.

§. 16. Der Gedankenkreis und die geschichtlichen Beziehungen der johanneischen Briefe.

Mit voller Sicherheit können wir auch über das Abhängigkeitsverhältniß zwischen den Briefen und dem Evangelium nicht eher entscheiden, als bis wir den in jenen dargelegten Gedankenkreis von seinem Mittelpunkte aus und in seinen

---

1) Irenäus I, 6, 4: οὐ γὰρ πρᾶξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει, ἀλλὰ τὸ σπέρμα τὸ ἐκεῖθεν νήπιον ἐκπεμπόμενον, ἐνθάδε τελειούμενον. Tertullian de anima c. 11: (Haeretici) nescio quod spiritale *semen* infulciunt animae de Sophiae matris occulta liberalitate conlatum ignorante factore. — Neque Dei neque Diaboli spiritus ex nativitate conseritur animae.

2) Z. B. μεταβαίνειν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν 1 Br. 3, 14. Evg. 5, 24. Ebenso 1 Br. 5, 9: εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν. Vgl. Evg. 5, 32. 34.

antithetischen Beziehungen vollständig dargestellt haben. Wie in dem Evangelium, so ist auch hier, wenngleich in etwas anderer Weise, der Mittelpunkt aller Anschauungen und Gedanken, der allgemeine Grundgedanke, die absolute Bedeutung des Christenthums. Der Verfasser ist daher zunächst von der höchsten Bedeutung der Person seines Stifters durchdrungen, und der Glaube an ihn ist als der Cardinalpunkt des christlichen Lebens aufgefaßt. Wie das johanneische Evangelium, so knüpft auch der johanneische Brief den Glauben an den wahren Gott wesentlich an den Erlöser. „Jeder, welcher den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht, und wer den Sohn bekennt, hat auch den Vater" (2, 23). Die Leugnung des Sohnes ist auch zugleich Leugnung des Vaters. Die Erkenntniß des wahren Gottes ist durch den Sohn aufgeschlossen, die Gemeinschaft mit ihm durch Jesum Christum vermittelt (5, 20). Wenn also Christus das Prädicat des eingeborenen Sohnes erhält (4, 9), so ist hiermit, wie wir bei dem Prolog des Evangeliums sahen, auch in dem Briefe bereits die Vorstellung gegeben, daß das Verhältniß, in welchem Christus der Sohn Gottes ist, ein einziges, unvergleichliches ist, daß er unmittelbar aus dem Wesen Gottes hervorgegangen, auch allein der Mittler zwischen dem unsichtbaren Gott und den Menschen sein kann. Auch diejenige Stelle, welche als das absolute Princip in seiner Person das ewige Leben darstellt, spricht ja davon, daß dieses ewige Leben anfangs bei dem Vater, also in der innigsten Gemeinschaft mit ihm, war (1, 2). Für diese Anschauung aber, in welcher sich der eigenthümliche Charakter dieser Christologie darstellt, liegt der Schlüssel in der Stelle 5, 11. 12. Das innere Zeugniß für den Glauben an die Person Christi besteht eben darin, daß Gott uns das ewige Leben gegeben hat, und daß dieses Leben in seinem Sohne ist. Wer den Sohn hat, hat das Leben, wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht. Das Bewußtsein also, in dem Sohn und durch ihn das ewige Leben zu haben, daß das höchste Object seiner Verkündigung eben das ewige Leben ist (2, 25), aus dem Tode bereits zum Leben übergegangen zu sein (3, 14), dieses Bewußtsein ist die Quelle jener objectiven Anschauung im Eingange des Briefes; diese ist der Reflex des inneren, durch

das Christenthum geweckten Lebens. Wie hiermit der Person des Erlösers intensiv die höchste Bedeutung gegeben ist, so ist seine Bedeutung auch extensiv unbeschränkt, er ist der allgemeine Erlöser der Welt (4, 14), durch seinen Tod das Sühnopfer für die Sünden der ganzen Welt (2, 2).

Mit diesen Vorstellungen ist der eigentliche innere Kern des ganzen dem Briefe eigenthümlichen theoretischen Gedankenkreises abgeschlossen; es sind dieses die Gedanken, welche den eindringlichen praktischen Ermahnungen, an denen der Brief so reich ist, zum Grunde liegen. In Christo hat der Glaube den Sündentilger, den Fürsprecher für seine Vergehungen, in seinem Namen die Vergebung seiner Schuld (2, 12). Denn einerseits ist auch der Gläubige einer solchen Fürsprache bedürftig, er würde sich selbst belügen, wenn er behauptete, keine Sünde zu haben (1, 8) Andererseits aber ist auch in dem Glauben, kraft seines Ursprungs aus Gott, kraft seines Zusammenhangs mit der Geburt aus Gott, das Princip der Sündlosigkeit gegeben. Es kann in dieser Hinsicht gesagt werden, daß, wer aus Gott geboren ist, das göttliche, pneumatische σπέρμα unveräußerlich in sich trägt, gar nicht sündigen kann (3, 9), daß der aus Gott Geborene, der in Christo Bleibende (3, 6), nicht sündigt (5, 18). Die Bedeutung dieses Nichtkönnens ist durchaus nicht abzuschwächen, es will mehr sagen, als eine bloße sittliche Möglichkeit. Beide Behauptungen, die sich gegenseitig aufzuheben scheinen, und deren Vermittelung auch der Verfasser nicht selbst gegeben hat, können nur dadurch vereinigt werden, daß man die 5, 17 f. ausdrücklich gemachte Unterscheidung von Todsünden und erlaßlichen Sünden anwendet. Nur in diesem Sinne wird auch 5, 18 die Unmöglichkeit behauptet, daß der wahre Christ, der das göttliche σπέρμα in sich trägt, je eine wirkliche, ihn für immer aus der Gemeinschaft mit Gott und Christus entfernende Sünde begehen kann [1]). Nichts anderes war ja auch

1) So gleicht auch Tertullian de pudic. c. 19 den Widerspruch aus: In negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentamur, ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat! Horum ergo erit venia per exoratorem patris Chri-

der Sinn der gnostischen Lehre, daß die pneumatischen Naturen, so sehr sie zeitlich in Irrthum und Sünde versunken sein mögen, doch zuletzt nothwendig erlöst werden müssen, daß durch das ihnen einwohnende pneumatische σπέρμα, welches nothwendig zur Entwickelung kommen muß, jede Sünde für sie zu einem verschwindenden Moment wird, niemals eine absolute Kluft zwischen ihnen und dem höchsten Gott sich befestigen kann. — Für das christliche Leben, bei welchem der Brief so gern verweilt, zeigt sich das neue Lebensprincip des Christenthums in der Liebe. Wer seinen Bruder haßt, ist noch bis jetzt in der Finsterniß; wer seinen Bruder liebt, bleibt im Lichte und wandelt im Lichte (2, 9—11). Wer seinen Bruder haßt, ist ein Brudermörder, wie Kain; die wahrhaft göttliche Liebe darf nicht bloß im Wort und in der Zunge bleiben, sondern soll sich in der That und Wahrheit äußern (3, 15—19). Ganz wie in den ignatianischen Briefen [1]) durch Zusammenstellung von πίστις und ἀγάπη die alte Streitfrage über die Rechtfertigung durch den Glauben oder die Werke vermittelt wird, wird auch hier die Liebe dem Glauben als gleichberechtigt beigeordnet. Das ist Gottes Gebot, daß wir dem Namen seines Sohnes Jesu Christi glauben, und daß wir einander lieben, wie er uns geboten hat (3, 23). In der zuvorkommenden Liebe, welche Gott den Menschen in der Sendung seines Sohnes erwiesen hat, ist dem Christen das Ideal zur Liebe der Menschen gegeben (4, 9—12). Die Liebe ist als das absolute Motiv des christlichen Lebens gefaßt, an welchem die Furcht keinen Theil mehr hat. Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht; die Furcht hat immer noch die Strafe vor Augen, kann dieses äußerliche Motiv nie abstrei-

---

stum. Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi Dei. Horum ultra exorator non erit Christus; haec non admittet omnino, qui natus ex Deo fuerit, non futurus Dei filius, si admiserit.

1) S. Schwegler N. Z. II, 168 f.

fen, sich nie zu der Reinheit und Vollendung der Liebe erheben (4, 18). In den clementinischen Homilien greift Petrus die marcionitische, von Simon vertretene Lehre an, daß man Gott nicht fürchten, sondern nur lieben soll[1]). Auf dem Standpunkt des Judenchristenthums, welchen der Verfasser überwunden hat, war die Furcht vor der Strafe Gottes ein wesentliches Motiv für die Beobachtung seines Willens; „wer nicht fürchtet, glaubt auch nicht an ein künftiges Gericht, fördert die Begierden" u. s. w. [2]). Die Liebe zu dem unsichtbaren Gott ist eine unwahre, bloß imaginäre, so lange sie sich nicht in der Liebe zu dem Bruder, den man sieht, bethätigt; wer Gott liebt, muß auch seinen Bruder lieben (4, 20. 21). Beides ist unzertrennlich verbunden, die Liebe zu Gott ist die mächtige Triebfeder für die Erfüllung seines Willens, für sie sind Gottes Gebote nur leicht (5, 2. 3). Der frische, lebendige, anziehende Charakter dieses ersten Briefes besteht gerade darin, daß er uns mit solcher Vorliebe in die innere Erfahrung des ächt christlichen Lebens einführt, die Reinheit seiner Motive uns so beredt darlegt [3]). — Der Liebe,

---

1) Hom. XVII, 11. 12. s. m. clem. Rec. u. Hom. S. 264 f. Tertullian c. Marc. I, 27: Atque adeo prae se ferunt Marcionitae, quod Deum suum omnino non timeant. Malus autem, inquiunt, timebitur, bonus autem diligetur. IV, 8: Marcion Deum suum timeri negat, defendens, bonum non timeri, sed judicem, apud quem sint materiae timoris, ira, saevitia, judicia, vindicta, damnatio. Exc. ex Proph. §. 19 wird von dem zur Gnosis erhobenen Menschen gesagt: *οὐ γὰρ ἔτι διὰ φόβον ἀπέχεται τῶν ἀφεκτέων, ἀλλὰ δι' ἀγάπην ἔχεται τῶν ἐντολῶν.*

2) Petrus Hom XVII, 12. Noch Tertullian betrachtet die Furcht als durchaus wesentlich zu einem sittlichen Leben, c. M. I, 27: Age itaque, qui Deum non times, quasi bonum, quid non in omnem libidinem ebullis? II, 13: timor judicii ad bonum, non ad malum confert. De pudic. c. 1: Christianae pudicitiae ratio — coacta constantius ex *metu* et voto aeterni ignis et regni.

3) Ich kann es nur bedauern, daß Baur in der genannten scharfsinnigen Abhandlung so hart und ungünstig über die johanneischen Briefe geurtheilt hat, die man sicher zu den schönsten Schriften des N. T. rechnen darf. So wenig wir in ihnen einen so großartig durchgeführten, in sich geschlossenen speculativen Lehrbegriff, wie im Evangelium

als dem eigentlichen Herde des christliches Lebens steht der Glaube zunächst. In ihm weiß sich das Subject als Glied einer höheren, über die empirische, durch das dämonische Princip beherrschte Welt schlechthin erhabenen Weltordnung. Wie der Sohn Gottes dazu erschienen ist, diese Herrschaft des Teufels zu brechen, seine Werke aufzulösen (3, 8), wie der, welche aus Gott geboren ist, von der Gewalt des Teufels befreit ist (5, 18: ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ), so ist diese die Welt überwindende, den Sieg über sie in sich tragende Macht des Christenthums gerade der Glaube. Der Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat; wer ist es, der die Welt besiegt, wenn nicht der, der da glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist? (5, 4. 5). Denn in dem Glauben ist die Ueberzeugung gegründet, daß der, welcher in uns, die uns absolut bestimmende Macht ist, größer, mächtiger ist als der Herrscher der Welt (4, 4). Auf die Zukunft bezogen, wird der Glaube zur Hoffnung, zu der die innere Heiligung des Menschen bewirkenden Erwartung, daß wir bei der Zukunft des Herrn Gott ähnlich werden und ihn schauen werden, wie er ist (3, 2). — In allem diesem zeigt sich nur die den Verfasser des Briefes erfüllende Ueberzeugung, in dem Christenthum das Höchste erreicht zu haben, das Bewußtsein des Christenthums als der absoluten Religion. Vergleichen wir aber diese Grundanschauungen mit denen des Evangeliums, so werden wir den Charakter einer ächt mystischen Anschauungsweise, welchen wir auch nach dem, was Dr. Baur neuestens hierfür bemerkt hat[1]), dem Evangelium schlechterdings nicht beilegen können, wohl als den dem Briefe eigenthümlichen betrachten dürften. In

finden, so ist doch der erste Brief gerade in dem, was das subjective, intensive Leben des Christenthums betrifft, so reich und originell, daß man wahrlich Anstand nehmen muß, Baur's Schlußurtheil (a. a. O. S. 337) zu unterschreiben, daß diese Briefe die Grenze der katholisirenden Neutralität nicht überschreiten und mit anderen Schriften dieser Art auch die Allgemeinheit und Farblosigkeit des Inhalts theilen.

1) Zur Geschichte der protestant. Mystik, Theol. Jahrb. 1848, H. 4, S. 478.

dem Grade, als es uns gelungen sein sollte, die Grundideen des johanneischen Evangeliums auf einen durchweg in sich entwickelten, theoretischen Lehrbegriff zurückgeführt zu haben, der die Anschauungen der gnostischen Theorien selbständig verarbeitet hat, ist uns der Charakter des Unvermittelten verschwunden, welchen sonst so viele seiner Vorstellungen an sich zu tragen schienen. Wir können weder in seiner Auffassung der Person Christi den Widerspruch erkennen, daß einerseits das Göttliche derselben mit dem absoluten Wesen Gottes geradezu identificirt, andererseits gleichwohl das Verhältniß des Menschen Jesus zu Gott als das innigste, vertrauteste, herzlichste dargestellt werde, ohne daß der Verfasser auch nur den geringsten Versuch gemacht habe, das Eine mit dem Anderen dialektisch zu vermitteln, noch kann uns der allgemeine, auch ethische Gegensatz der beiden Principien, Licht und Finsterniß, der ja von Anfang an der Gnosis zum Grunde lag, der nahe liegende Ausdruck für die Gegensätze der geistigen Welt war, als ein mystischer erscheinen. Der Evangelist bewegt sich durchaus in den Gedanken und in der Methode der bedeutendsten theoretischen Systeme seiner Zeit, und sein Lehrbegriff hat die höchste theoretische Vermittelung und Durchbildung, die in jener Zeit nur möglich war. Wohl aber müssen wir auf den ersten Brief das ganz anwendbar und passend finden, was Baur a. a. O. S. 474 als das Eigenthümliche der Mystik angiebt, ein unaufhörliches, immer wieder in neuen Anstrengungen sich versuchendes Ringen nach einem so viel als möglich erschöpfenden Ausdruck der sie bewegenden Idee, die bildliche Darstellung an der Stelle der dialektischen Entwickelung. Die Anschauungen Christi als des ewigen Lebens, der an seinen Tod, an seinen Namen geknüpften Sündenvergebung (2, 2. 12. 4, 10) sind eben deßhalb ächt mystisch, weil in ihnen der Verfasser überhaupt erst nach einem angemessenen, objectiven Ausdruck des ihn erfüllenden Inhalts ringt, weil gerade das Hinübergreifen des überschwenglichen, noch nicht theoretisch bewältigten und durchdrungenen geistigen Inhalts über die ihn nie vollkommen erfassende und ausdrückende, deßhalb nur bildliche Form das Wesen der Mystik constituirt. Auch das ist ächt mystisch, daß die Momente

der Idee in vereinzelte Anschauungen auseinanderfallen, die sich wenigstens der Ausführung nach unvermittelt gegenüberstehen und gegenseitig aufzuheben scheinen, wie in unserem Brief die Behauptung der allgemeinen Sündhaftigkeit und die entgegengesetzte, daß es für den aus Gott Geborenen, in Christo Bleibenden unmöglich ist, zu sündigen, und die stets behauptete, aber nirgends durchgeführte Identität des Jesus mit dem ewigen Christus. Gerade darin zeigt sich uns das wahre Abhängigkeitsverhältniß beider Schriften, und darin besteht die so wesentliche Verschiedenheit ihres Charakters, daß die so intensive, überschwengliche Innerlichkeit des Briefes erst in dem Evangelium zum ausgebildeten, objectiven Ausdruck gekommen, daß in diesem die noch unaufgehellte, noch nicht aufgeklärte Tiefe der Mystik zu der sich ihrer selbst in dieser Tiefe klar bewußten, den unendlichen Inhalt des christlichen Bewußtseins denkend erfassenden Speculation geworden ist.

Auch die Art, in welcher der Verfasser des Briefes Irrlehren entgegentritt, ist schon von Reuß als eine ächt mystische bezeichnet, weil er sich der störenden Gegensätze durch einfache und bestimmte Assertion und Negation erwehre. Der Grundirrthum, welcher allen Irrlehren, in denen der Verfasser die Nähe des jüngsten Tages erkennt, zum Grunde liegt, betrifft eben das, was ihm als die Grundlehre des Christenthums galt, die Person Christi. Deßhalb nennt er die Irrlehrer auch *ἀντίχριστοι* (2, 18. 22). Ihre Irrlehre besteht nach 2, 22 in der Behauptung, daß Jesus nicht der Christus sei. Daran soll man die Geister prüfen, die falschen Propheten erkennen, daß jeder Geist, der aus Gott ist, bekennt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist, während jeder Geist, der Jesum nicht (als Christus) bekennt, nicht aus Gott, sondern antichristlicher Natur ist (4, 2. 3 vgl. 2 Joh. V. 7). Daß Jesus der Christus ist, ist das Bekenntniß des wahren Glaubens (5, 1); wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht (2, 23). Das Wesentliche dieser Irrlehre bestand also einerseits in einer dualistischen Christologie, in der Behauptung einer persönlichen Verschiedenheit des Menschen Jesus und des höheren Christus, andererseits in der doketischen Lehre, daß dieser Christus nicht in einem sinnlichen Leibe gekommen sei.

Es wird uns hiermit genau die ältere Form der gnostischen Christologie dargestellt, welche die beiden Momente in der Person des Erlösers an zwei verschiedene Persönlichkeiten auseinanderfallen, und den Aeon Christus anstatt des fleischlichen Körpers den Menschen Jesus als Organ gebrauchen ließ [1]). So wenig die angeführten Züge ein ganz bestimmtes gnostisches System bezeichnen, so passen sie doch ganz vorzüglich auf ein System, wie das des Basilides. Denn an Cerinth ist schon deßhalb nicht zu denken, weil Cerinth noch eine ganz unausgebildete Form der Gnosis darstellt, hier aber schon eine weit mehr entwickelte Gnosis vorausgesetzt wird, aus welcher der Verfasser sich auch Vorstellungen, wie die des pneumatischen σπέρμα im Menschen aneignet. Gnostische Lehren werden auch sonst in dem Briefe berührt. Der Verfasser kennt eine falsche Gnosis, welche in der Prätension, die wahre Gnosis Gottes zu haben, sich über die Gesetze eines sittlichen Lebens hinwegsetzte, 2, 4: ὁ λέγων· Ἔγνωκα αὐτὸν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστί. Auf sie bezieht es sich, wenn er 3, 6 behauptet, Jeder, welcher sündigt, habe (Gott oder Christum?) weder gesehen noch erkannt (ἔγνωκεν). Nur im Gegensatz gegen jene falsche Gnosis hebt er so nachdrücklich hervor, daß die Gemeinden, der Kreis, die Partei, für welche sein Brief bestimmt ist, die wahre Gnosis wirklich haben. 2, 13. 14: γράφω ὑμῖν πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς, — γράφω ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα. ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς. Auf dieselben Gnostiker bezieht sich die 1, 6 behauptete Unmöglichkeit, daß man mit Gott Gemeinschaft haben und doch in der Finsterniß, in Unsittlichkeit wandeln könne; dieselben sind es, welche vorgeben, keine Sünde zu haben (1, 8. 10), welche behaupten, im Lichte zu sein, der höheren Welt durch ihre Erkenntniß anzugehören, und doch ihren Bruder hassen (2, 9). Im Gegensatze gegen sie, welche das Theoretische von dem Ethischen gänzlich lostrennten, knüpft der Verfasser das Bewußtsein der Gnosis Gottes an die Beobachtung seiner Gebote (2, 3). Diese Züge geben uns

1) S. oben §. 11. S. 237 f.

ein treues Bild von antinomistischen, antitaktischen Gnostikern, auch wenn wir die ἀνομία 3, 4 nicht mit voller Sicherheit auf ihren radicalen Gegensatz gegen objective, auch für den höchsten Standpunkt gültige Gesetze des sittlichen Lebens überhaupt, insbesondere gegen das mosaische Gesetz, beziehen wollen. Schon Clemens v. Alex. hielt den antitaktischen Gnostikern die Stelle 1, 6 entgegen, und seine Schilderung von ihnen stimmt in allen wesentlichen Zügen mit dem johanneischen Briefe überein [1]). Der neue Wein der höheren Erkenntniß hatte bei vielen Gnostikern die berauschende Wirkung, daß sie in dem Bewußtsein ihrer geistigen Freiheit sich nicht bloß über das positive Gesetz, sondern auch über alle sittlichen Gesetze des Lebens überhaupt hinwegsetzten [2]); aber selbst bei ernsteren Gnostikern wurden die Werke, das eigentlich Praktische, als gleichgültig für die Erlösung angesehen, welche als mit der Erkenntniß, mit der höheren Natur, unmittelbar gegeben gedacht wurde [3]). Der

---

1) Str. III, c. 4, p. 439: τοῖς ἀδίκοις καὶ ἀκρατέσι καὶ πλεονέκταις καὶ μοιχοῖς τὰ αὐτὰ πράσσοντες, θεὸν ἐγνωκέναι μόνοι λέγουσιν. — ἤδη δὲ καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις νομοθέταις καὶ τῷ θείῳ νόμῳ ἀπεχθάνονται, παρανόμως βιοῦν ἐπαγγελλόμενοι. Ib. p. 440. Die Antitakten thuen gerade das Gegentheil von dem, was das Gesetz gebietet: ἐπεὶ οὖν οὗτος (der Gott des Gesetzes), Οὐ μοιχεύσεις, εἰρηκεν, ἡμεῖς, φασὶ, μοιχεύομεν, ἐπὶ καταλύσει τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ.

2) Ich habe das ausdrückliche Verbot der πορνεία AG. 15, 20. 29 auf solche Gnostiker bezogen, welche namentlich über den geschlechtlichen Umgang sehr lare Grundsätze hatten. S. meine Rec. von Neander's Gesch. d. Pflanz. u. Leitung d. chr. K. 4. Aufl. Neue Jen. Lit. Ztg. 1848, Nr. 131, S. 523 f. und die daselbst angeführten Stellen. Clemens v. Al. Str. III, c. 5, p. 442 stellt namentlich mit Rücksicht auf die Gnostiker in dieser Hinsicht die beiden Extreme dar, zu welchen sich die meisten Häretiker verirrten: ἢ γάρ τοι ἀδιαφόρως ζῆν διδάσκουσιν ἢ τὸ ὑπέρτονον ἄγουσαι, ἐγκράτειαν διὰ δυσσεβείας καὶ φιλαπεχθημοσύνης καταγγέλλουσι.

3) Irenäus I, 6, 4: Enthaltsamkeit und gute Werke sind nur für die Psychiker nöthig, damit sie in den Ort der Mitte gelangen. 21, 2 (s. o. S. 285). Excerpta ex Proph. §. 15: ὁ μὲν πιστεύσας ἄφεσιν ἁμαρτημάτων ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου· ὁ δ' ἐν γνώσει γενόμενος, ἅτε μηκέτι ἁμαρτάνων, παρ' ἑαυτοῦ τὴν ἄφεσιν τῶν λοιπῶν κομίζεται. Diese höchst beachtenswerthe Stelle

Verfasser weis't die gnostische Behauptung, daß die vollkommene Gnosis unmittelbar die Sündlosigkeit in sich schließe, nicht etwa ohne Weiteres zurück, sondern er kehrt sie vielmehr zunächst um; wer da sündigt, kann die wahre Gnosis nicht haben, und wer Gottes Gebote hält, muß sie haben (3, 6. 2, 3). Die Vermittelung der beiden Momente, der empirischen Sündhaftigkeit mit der im Bewußtsein des Christenthums gegebenen Sündlosigkeit ist, freilich nicht wirklich geleistet.

Die schwierige Stelle über die dreifache Bezeugung der Messianität Jesu (5, 6—8) könnte noch eine andere Antithese anzudeuten scheinen, welche dem Verfasser in einer zu seiner Zeit noch weit verbreiteten Richtung gegeben war. Ich muß auch hier meine frühere Erklärung gegen Baur's neueste Darstellung in der Hauptsache noch festhalten. Wasser und Blut sollen nach Baur hier zunächst die christliche Taufe und den Tod Jesu bedeuten. Der Verfasser hätte aber, sagt Baur[1]), sehr Heterogenes zusammen genannt, wenn er das Blut als das Symbol des Todes nicht auf das Abendmahl bezogen hätte. Wenn also gesagt werde, Jesus komme διʼ ὕδατος καὶ αἵματος,, so seien es die Elemente, die Formen oder gleichsam Instrumente seines Kommens, wenn er in Taufe und Abendmahl mit seiner reinigenden und versöhnenden Kraft sich darstelle. Zu dieser eigenthümlichen Darstellung von drei Zeugen sei der Verfasser durch Reminiscenzen aus dem Evangelium (5, 31 f. 8, 13 f. vgl. Matth. 18, 6. auch Joh. 3, 5. 19, 34) gekommen, und diese Stelle sei nur der matte Nachklang einer Polemik, welche dort ganz an ihrer Stelle sei. „Unmöglich kann man glauben, daß der Apostel Johannes als Verfasser des Briefs, oder überhaupt ein selbständig schreibender Schriftsteller, wie wir uns den Verfasser des Evangeliums in jedem Falle zu denken haben, die polemische Spitze seiner Argumentation im Evangelium selbst zu einem so inhaltsleeren, nichtssagenden Gedanken abgestumpft haben soll. Auf ein solches

belegt also die Meinung der Gnostiker, daß man durch die Gnosis über alle Sünde erhoben werde und der Sündenvergebung für sich selbst nicht mehr bedürfe.

1) A. a. O. S. 301 f.

Argument kann nur ein Schriftsteller gekommen sein, der den Stoff seines Schreibens erst aus dem Evangelium zusammensuchte, und durch die nun schon zu ihrer fixirten Bedeutung gekommenen beiden christlichen Gebräuche an die jenen Stellen im Evangelium zu Grunde liegende Zweiheit oder Dreiheit von Zeugen erinnert wurde." Baur ist dadurch zu dieser Erklärung veranlaßt, weil er mit Lücke und den meisten Auslegern von der Voraussetzung ausging, daß das ὕδωρ die durch Jesum eingesetzte, nicht die an ihm selbst vollzogene Taufe bedeute. Geht man von jener Voraussetzung aus, so ist es allerdings consequent, auch dem αἷμα eine entsprechende Bedeutung zu geben. Was kann man aber gegen Neander einwenden, wenn er von der zunächst liegenden Bedeutung des αἷμα ausgeht, und deßhalb, weil das ἔρχεσθαι δι' αἵματος, sich auf Jesus subjectiv bezieht, als den, welcher durch sein eigenes Leiden sich geoffenbart habe, auch das ἔρχεσθαι δι' ὕδατος auf etwas Jesum persönlich Betreffendes und also nicht auf die von ihm eingesetzte Taufe bezieht? [1]). Man muß Neander im Wesentlichen vollkommen Recht geben, wenn er daran erinnert, daß die feierliche Inauguration des Messias ja eben die messianische Taufe durch Johannes war [2]), und daß diese deßhalb als das Kommen durch das Wasser passend vorangestellt werde. Eine andere Frage möchte es freilich sein, ob gerade Cerinth es war, auf dessen Lehre sich die Behauptung beziehe, Christus sei nicht bloß im Wasser, sondern auch im Blut gekommen. Sonst ist diese Erklärung die einzig mögliche. Denn wie es sich hier nur um die Zeugnisse für den Glauben an eine historische Thatsache handelt, daß Jesus der Christ ist, so ist auch nicht von einem noch gegenwärtigen Kommen, sondern von einem Gekommensein (ἐλθών) des Christus die Rede, und es können deßhalb nur die Momente seiner historischen Erscheinung, nicht die Sacramente, durch welche noch fortwährend die Gemeinschaft mit ihm vermittelt wird, gemeint sein. Wie konnten die von allen Parteien so hochgefeierte Taufe Jesu, sein erlösender Tod, bes-

1) Gesch. d. Pflz. u. Leit. d. chr. K. 4. A. S. 642 f.
2) S. hierüber unsere obigen Bemerkungen S. 236 f. 252 f.

ser bezeichnet werden, als ein Kommen im Wasser und Blut? Dazu kömmt als das dritte Moment der dem Erlöser seit der Taufe einwohnende, sich selbst als Wahrheit bezeugende messianische Geist. In diesen drei Punkten ist Alles zusammengefaßt, was in dem Leben des Erlösers irgend als ein wesentliches Moment seiner Messianität erscheinen konnte. Denkt man bei dem Wasser und dem Blut an die Sacramente der Taufe und des Abendmahls, so kann man schwerlich befriedigend erklären, weßhalb der Verfasser darauf dringt, daß Christus nicht bloß im Wasser, sondern auch im Blut gekommen sei. Dieser angedeutete Gegensatz erklärt sich aber vortrefflich, wenn der Verfasser solche Ansichten vor Augen hatte, welche den Tod des Erlösers entweder gar nicht als ein wesentliches Moment seiner messianischen Wirksamkeit ansahen, oder welche allen Antheil an dem Leiden von dem höheren Christus fern hielten. Das Erstere gilt von den Ebioniten, welche die Taufe vorzüglich als den Act ansahen, in welchem die Messianität Jesu bezeugt, der Mensch Jesus als Sohn Gottes erklärt [1]), mit der Fülle des messianischen Geistes ausgerüstet wurde, und für welche der Tod Jesu so geringe Bedeutung hatte, daß er in den pseudoclementinischen Recognitionen eigentlich gar nicht, und in den Homilien nur an zwei Stellen beiläufig erwähnt wird [2]). Da jedoch die Gnostiker, zumal wenn sie eine so dualistische Christologie angenommen hatten, wie in diesem Briefe vorausgesetzt wird, den höheren, mit der Person Jesu verbundenen Christus in keiner Weise an dem Leiden Antheil nehmen ließen, so lehrten auch sie, daß der Christus nur im Wasser der Taufe gekommen sei, daß der Tod des Erlösers zu ihm in keiner wesentlichen Beziehung stand. Ich muß meine frühere Ansicht, daß der Verfasser des Briefes der ebionitischen Christologie habe entgegentreten wollen, jetzt aus dem Grunde aufgeben, weil die Irrlehrer, welche sonst wiederholt erwähnt werden, nur auf Gnostiker, nie auf Ebioniten führen. So zeigt uns auch diese Stelle nur dasselbe Streben des Verfassers, den Dualismus in der Person des Erlösers dadurch zurückzuweisen, daß er auch

1) S. die oben (S. 236) angeführte Stelle Rec. I, 48.
2) Hom. III, 19. XI, 20.

den Tod, das menſchliche Leiden auf die Einheit des Göttlichen und des Menſchlichen in ihm, des Chriſtus und des Jeſus, bezogen wiſſen wollte, eine Einheit, bei deren bloßer Behauptung er aber ſtehen geblieben iſt [1]).

So wenig es ſich noch jetzt genau angeben läßt, wie weit der Einfluß der Gnoſis auf den Verfaſſer, deſſen Verhältniß zu ihr nicht bloß ein feindſeliges geweſen ſein kann, ſich erſtreckt haben mag, ſo iſt doch gerade die Vorſtellung des χρίσμα gnoſtiſchen Urſprungs. Thilo hat es wenigſtens höchſt wahrſcheinlich gemacht, daß die Sitte, die Täuflinge mit geweihtem Oel zu ſalben, gnoſtiſchen Urſprungs iſt [2]). Man verband mit dem Chrisma die Vorſtellung einer beſonderen Mittheilung des heiligen Geiſtes, nach Tertullian als einer höheren, prieſterlichen Weihe, und es entſpricht ganz dem Charakter der Gnoſtiker, daß ſie ſich durch dieſes Chrisma als die vorzugsweiſe Geweihten über die nur mit Waſſer getauften Katholiker erheben wollten. Die Darſtellung unſeres Briefes ſetzt dieſen Ritus bereits voraus, entlehnt von ihm dieſe Be-

---

1) Es hängt mit dieſer höchſten Bedeutung des Todes auch die Sühnopfervorſtellung zuſammen, welche ebenfalls ächt myſtiſch nur aufgeſtellt, nicht entwickelt iſt.

2) Acta S. Thomae apost. primum ed. et adnot. illustravit J. C. Thilo, Lips. 1823, p. 176 sqq. Die Salbung nach der Taufe iſt erſt ſeit Tertullian als kirchliche Sitte bekannt; über eine andere Salbung vor der Taufe vgl. Cotelier zu Const. ap. III, 15. Ueber beide Salbungen äußern ſich die apoſtoliſchen Conſtitutionen VII, 21: *Χρίσεις δὲ πρῶτον ἐλαίῳ ἁγίῳ, ἔπειτα βαπτίσεις ὕδατι, καὶ τελευταῖον σφραγίσεις μύρῳ, ἵνα τὸ μὲν χρίσμα μετοχὴ ᾖ τοῦ ἁγίου πνεύματος, τὸ δὲ ὕδωρ σύμβολον τοῦ θανάτου, τὸ δὲ μῦρον σφραγὶς τῶν συνθηκῶν.* Tertullian de bapt. c. 7: Egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de prima disciplina, qua ungi oleo de cornu in *sacerdotium* solebant. Dieſe Sitte findet ſich ſchon bei den meiſten gnoſtiſchen Secten (Irenäus I, 21, 3), namentlich bei den Ophiten (vgl. Celſus bei Origenes VI, c. 27, p. 293 Spencer) und Marcioniten (Tertullian c. M. I, 14) Daß die Gnoſtiker dieſe Sitte zuerſt eingeführt haben, ſchließt Thilo daraus, daß Juſtin bei ſeiner genauen Beſchreibung des Cultus zu ſeiner Zeit (Apol. maj. c. 61 f.) von dem Chrisma noch nichts weiß, während es ſchon bei den Ophiten üblich war.

zeichnung des heiligen Geistes [1]), und knüpft an das Chrisma das höhere, alle Wahrheit erfassende Wissen [2]). Durch das Chrisma soll man in abgeleiteter Weise das werden, was der Erlöser in ursprünglicher Weise schon ist, im Gegensatz zu den *ἀντίχριστοι* ein mit dem heiligen Geiste Gesalbter, ein Christus.

Unter Allem, was Baur anführt, um die Entstehung der johanneischen Briefe aus den Kreisen des Montanismus wahrscheinlich zu machen, ist das von der Unterscheidung von Todsünden und erlaßlichen Sünden (5, 17 f.) entlehnte Argument das scheinbarste. Schon Planck hatte in der oben erwähnten Abhandlung S. 469 scharfsinnig daran erinnert, daß gerade die beiden als solche allgemein gültigen Todsünden [3]), der Mord und der Götzendienst 3, 15 und 5, 21 angedeutet werden. Wenn die Montanisten die Zahl der unerlaßlichen Sünden noch vermehrten und namentlich den Ehebruch, die Hurerei als Todsünde betrachteten [4]), so findet

---

1) Wenn Zeller Theol. Jahrb. 1845, S. 589 in Betreff des Chrisma auf AG. 4, 27. 10, 58 und Schwegler's Bemerkungen dazu (N. Z. 1, 104) verweist, so ergiebt sich doch hieraus nur die allgemeinste Grundlage dieser Vorstellung, daß man von ebionitischer Seite natürlich die Mittheilung des heiligen Geistes an Jesum, nach der Bedeutung von *Χριστός*, als Salbung dachte. Mit Recht hat Baur a. a. O. S. 320 gegen Lücke's Meinung, vielleicht sei unsere Stelle die apostolische und kanonische Basis der schon im 2. Jahrh. allgemeinen Sitte, die Täuflinge mit heiligem Oel zu salben, erinnert, es möchte eher das Umgekehrte stattfinden, und die johanneische Stelle ihren Aufschluß aus der damals schon vorhandenen Sitte erhalten (vgl. 2, 26). So treffend übrigens die Bemerkung ist, daß das Chrisma die Leser im Gegensatz zu den *ἀντίχριστοι* als wahre, eigentliche Christen bezeichnen sollte, so ist doch die Vermuthung, daß die Sitte des Chrisma erst bei den Montanisten entstanden sei, aus den angegebenen Gründen unstatthaft.

2) 2, 20: *καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου καὶ οἴδατε πάντα.* 2, 27 — *καὶ οὐ χρείαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς· ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων κτλ.*

3) Tertullian de pudic. c. 12: Neque *idololatriae* neque *sanguini* pax ab ecclesiis redditur. s. o. S. 339, Anm. 1.

4) Nach der Schrift des Tertullian de pudicitia war dieses noch fraglich; c. 2: superest specialiter de moechiae et fornicationis statu

Baur in der genannten Abhandlung S. 325 noch eine Andeutung, daß auch sie in den Gesichtskreis unserer Briefe gehörte, darin, daß die Briefe ursprünglich die Ueberschrift *πρὸς παρθένους* führten [1]). „Wie daher der Verfasser des Briefes dem Verbot des Mordes die höhere Bedeutung des Gebotes der Liebe giebt, so hat der Verfasser der Ueberschrift das Verbot der *πορνεία* dadurch idealisirt, daß er die höchste Aufgabe des christlichen Lebens in einen reinen, keuschen, jungfräulichen Sinn überhaupt setzt." Ich muß in dieser Hinsicht behaupten, daß die Annahme von eigentlichen Todsünden, welche den Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft zur Folge hatten, in dem Charakter der ältesten Kirchenzucht unmittelbar gegeben war, und auch wirklich vormontanistisch gewesen sein muß. Daß Mord und Götzendienst allgemein als solche anerkannt werden, wird von Tertullian vorausgesetzt. So findet sich denn die Annahme von eigentlichen Todsünden schon in einem vormontanistischen Abschnitt der pseudoclementinischen Literatur, den *Περίοδοι Πέτρου*, bei welchem auch ich schon an 1 Joh. 5, 17 f. erinnert habe [2]). Ich muß diese

---

examinare, in quam delictorum partem debeant redigi. Nach AG. 15 wird auch die *πορνεία* als eine Sünde betrachtet, durch welche man für immer der Segnungen der christlichen Gemeinschaft verlustig wird.

1) Nach Augustin (tract. in 1. ep. Joh. Uebschft., Quaest. evang. II, 39; auch Cassiodor Instit. div. lit. c. 14. Cod. 62 bei Griesbach) führte der erste Brief die Ueberschrift ad Parthos. Diese Ueberschrift ist allerdings nicht sowohl, wie Gieseler Lehrb. d. KG. I, 1, 139 vermuthet, aus *τοῦ παρθένου*, sondern vielmehr, wie auch Baur (zuerst Whiston) mit Recht geltend macht, aus *πρὸς τοὺς παρθένους* entstanden, welche Ueberschrift der zweite Brief nach Clemens v. Aler. (Adumbrationes in ep. 2. Joh. bei Potter II, 10. 11: Secunda Joannis epistola, quae ad *virgines* scripta est) wirklich führte. Dieses Prädicat bezieht sich auf die Ehelosigkeit (Offbg. Joh. 14, 4). Uebrigens führt auch diese Ueberschrift nicht auf etwas, was specifisch montanistisch wäre. Epiphanius sagt Haer. XXX, 3 von den Ebioniten, daß sie die Ehelosigkeit hochschätzen, *καὶ τὰ αὐτῶν συγγράμματα πρεσβυτέροις καὶ παρθένοις γράφουσι.*

2) Clem. Rec. u. Hom. S. 162. Rec. IV, 36. Causae autem, quibus maculetur istud indumentum (das hochzeitliche Kleid der Taufe), haec sunt, si quis recedat a patre et conditore omnium Deo,

Stelle, so lange meine dargelegte Ansicht über den Ursprung der clementinischen Recognitionen und Homilien nicht in ihren Grundzügen widerlegt und durch eine andere ersetzt ist, als ein sicheres Zeugniß dafür betrachten, daß die Unterscheidung von erlaßlichen und Todsünden nicht erst durch den Montanismus eingeführt ist, und daß uns daher auch die Erwähnung von Todsünden in dem ersten johanneischen Briefe noch gar nicht nöthigt, in die montanistische Zeit herabzugehen.

Nach allem bisher Erörterten kann ich nicht anders urtheilen, als daß der erste Brief dem Verfasser des Evangeliums bereits bekannt war und einer älteren dogmatischen Bildungsform, der Zeit, welche der eigentlichen Blüthe und Vollendung der Gnosis unmittelbar voranging, etwa dem zweiten Viertel des zweiten Jahrhunderts, angehört. Man vergiebt der großartigen Originalität des Evangelisten dadurch wahrlich nichts, daß man annimmt, er habe, wie die Grundgedanken des bedeutendsten gnostischen Systems selbständig verarbeitet, so auch die tiefsinnigen Anschauungen einer älteren Schrift sich angeeignet. Ja, fand er überhaupt schon eine pseudojohanneische Literatur von verwandter Richtung vor, so wird es noch leichter erklärlich, wie er gar ein Evangelium unter dem Namen dieses Apostels zu schreiben veranlaßt werden konnte. Diejenigen, welche eine pseudepigraphische Literatur in dem N. T. perhorresciren, übersehen den höchst wichtigen Umstand, durch welchen sich die Zeit des alten Christenthums von der unsrigen so wesentlich unterscheidet, daß jener nämlich der Begriff des literarischen Eigenthums noch gänzlich fehlte. Wenn man es sich erlauben konnte, ältere Schriften für ein verändertes Zeitbewußtsein fortwährend zu redigiren, gleichsam in

---

alium recipiens doctorem praeter Christum, qui est solus fidelis ac verus propheta —, et si quis de substantia divinitatis, quae cuncta praecellit, aliter, quam dignum est, sentiat, haec sunt, quae *usque ad mortem* baptismi polluunt sacramentum. Quae vero in actibus polluunt, ista sunt, homicidia, adulteria, odia, avaritia, cupiditas mala. Quae autem animam simul et corpus polluunt, ista sunt, participare daemonum mensae, hoc est immolata degustare, vel sanguinem, vel morticinium, quod est suffocatum, et si quid aliud est, quod daemonibus oblatum est.

neuen Auflagen erscheinen, die ruhmvollen Männer der Vorzeit in einer neuen Weise zu der neuen Zeit reden zu lassen; wenn hierfür nicht bloß die pseudoclementinische und pseudoignatianische Literatur, sondern auch die Geschichte der vielen Redactionen, durch welche unsere kanonischen, synoptischen Evangelien hindurch gegangen sind, den thatsächlichen Beweis liefert: wie leicht war der Schritt, auch ohne die Grundlage einer solchen älteren Schrift, im Namen eines Apostels oder apostolischen Mannes eine ganz neue Schrift, sei es ein Brief oder ein Evangelium, abzufassen, wenn man eben das Bewußtsein in sich trug, sein Werk fortzusetzen, in seinem Geiste zu schreiben, oder wohl gar seine geheimere, nur Wenigen mitgetheilte Ueberlieferung zu offenbaren [1])!

---

1) Auch die Annahme einer mündlichen, geheimen, apostolischen Ueberlieferung, welche die schriftlich aufgezeichnete Lehre ergänzen sollte (vgl. über diese *παραθήκη*, *παράδοσις ἀποστολική* meine Bemerkungen, Neue Jen. Lit. Ztg. Nr. 217 S. 865 f.), ist ein wichtiges Moment für die Erklärung der pseudepigraphischen Literatur. Wenn man überhaupt glaubte, daß die Apostel wichtige Lehren nur mündlich überliefert haben, und gerade die höhere Auffassung des Christenthums, wie dieses ja von den bedeutendsten Gnostikern verbürgt ist, durch diese Vermittelung auf die apostolische Auctorität zurückführte (Clem. Al. Str. VI, c. 7, p. 645: *ἡ γνῶσις δὲ αὐτὴ ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν*), so konnte man ja so leicht veranlaßt werden, eine Schrift, welche eben das enthielt, was man als ihre geheime Ueberlieferung ansah, auch ausdrücklich in ihrem Namen zu verfassen. Nun führte man aber gerade auch auf Johannes die Gnosis, den ausgebildeten Lehrbegriff der späteren Zeit in dieser Weise zurück; der des Schauens der göttlichen Geheimnisse gewürdigte Seher der Apokalypse war ja, wie kein Anderer, geeignet, schon als der Apostel der Gnosis zu gelten. Clemens von Alexandrien sagt im 7. Buche der Hypotyposen (bei Eusebius KG. II, 1): *Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκε τὴν γνῶσιν ὁ κύριος. οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν.* Auf sie, die Säulenapostel, wird die Ueberlieferung der katholischen Lehre zurückgeführt (Strom. I, c. 1, p. 275). Wie schön paßt es namentlich auf den Johannes, als Verfasser der Apokalypse, was Clemens Str. VI, c. 8, p. 648 gleichfalls über den gnostischen Charakter der Apostel überhaupt, mit Auszeichnung jener drei bemerkt: *γνώσεως γὰρ πλήρης ἡ προφήτεια ὡς ἂν παρὰ κυρίου δο-*

θεῖσα καὶ διὰ κυρίου πάλιν τοῖς ἀποστόλοις σαφηνισθεῖσα! Jene Mittheilung der Gnosis an einige ausgezeichnete Apostel wird auch von den Ophiten gelehrt, der psychische Jesus habe nach der Auferstehung 18 Monate auf Erden verweilt, um einigen Jüngern die Gnosis mitzutheilen (Irenäus I, 30, 14: et *paucos* ex discipulis suis, quos sciebat capaces tantorum mysteriorum, docuit haec). Höchst wahrscheinlich sind auch hier jene drei ausgezeichneten Apostel gemeint. Wie nahe lag es demnach, gerade solche Schriften, welche eine höhere Erkenntniß des Christenthums einzuführen suchten, eine pneumatische Auffassung dieser Religion vertraten, durch die Auctorität des apokalyptischen Sehers, des Apostels der Gnosis, zu sanctioniren, dessen geheime, höhere Gnosis man im Wesentlichen wirklich hiermit zu veröffentlichen glaubte! Was den Brief betrifft, so geht aus seinem Eingange offenbar nur soviel hervor, daß der Verfasser für einen Augenzeugen, den Apostel Johannes, gehalten sein wollte, nicht aber, wie Baur a. a. O. S. 299 behauptet, daß er sich mit dem Verfasser des Evangeliums identificiren wollte. Dieses ist schon deßhalb unwahrscheinlich, weil, worauf Baur selbst aufmerksam gemacht hat, die Worte καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν nicht mit Evg. 20, 26 f. zu stimmen scheinen, wonach nur Thomas den Auferstandenen wirklich mit seinen Händen berührt, um Gewißheit zu erhalten. Der Brief setzt vielmehr gerade die Erzählung eines nichtkanonischen Evangeliums bei Ignatius ad Smyrn. c. 3 voraus: καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς, λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν, κρατηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι. Vgl. auch Justin de res. c. 9. Alle Apostel überzeugen sich so von der Leiblichkeit des Auferstandenen. Dieser Erzählung nähert sich nur Lukas an (24, 39), von welchem unter allen kanonischen Evangelien es allein möglich ist, daß er dem Verfasser hier vorlag.

Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 25. Z. 5 ist die Parenthese (d. h. in Gott) eine Erklärung, von deren Unrichtigkeit ich mich überzeugt habe. Gott selbst ist der Geist der Erkenntniß, in deren wirklichem Besitz er ist. Nach §. 19 ist der Erlöser von dem Logos verschieden, sein Sohn (τέκνον δὲ τοῦ ἐν ταὐτότητι λόγου ὁ σωτὴρ εἴρηται)

Zu S. 28. Unsere Auffassung des μονογενής wird auch durch Justinus bestätigt, Dial. c. Tr. c. 123: μονογενὴς ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος, προεδήλωσα. Weil der Logos in einer ganz eigenthümlichen Weise (ἰδίως) aus dem Vater gezeigt ist, so heißt er μονογενής. Aus diesem Worte folgt noch keineswegs, daß Justin das Evg. Joh. benutzt und gekannt hat. Er giebt

vielmehr ganz dieselbe Erklärung, wie die Valentinianer, welche auch in anderen Schriften zum Grunde liegt, und bewegt sich somit nur in einer zu seiner Zeit gangbaren Vorstellung.

Zu S. 89. Anmerk. Ueber die Bedeutung der ἔργα giebt uns ebenfalls Justin Aufschluß. Vgl. Dial. c. 69, wo es nach Aufzählung der einzelnen Arten von Wundern heißt: *καὶ διὰ τῶν ἔργων ἐδυσώπει τοὺς τότε ὄντας ἀνθρώπους κτλ.* c. 35: *ἵνα — μὴ βλασφημῆτε τὸν διά τε τῶν ἔργων καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ καὶ νῦν γινομένων δυνάμεων, καὶ τῶν ἀπὸ τῆς διδαχῆς λόγων καὶ ἀπὸ τῶν προφητευθεισῶν εἰς αὐτὸν προφητειῶν ἄμωμον καὶ ἀνέγκλητον κατὰ πάντα Χριστὸν Ἰησοῦν.*

Zu S. 337. Bei dem *σπέρμα* des joh. Br. könnte man auch an Justin's Lehre vom *λόγος σπερματικός* denken. In der kürzeren Apologie wird c. 8 auch den Heiden ein *σπερματικοῦ λόγου μέρος*, c. 13 jedem Menschen beigelegt. In der größeren Apologie wird c. 46 behauptet, Christus sei der Logos, *οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε.* Welcher Unterschied von 1 Joh. 4, 9, wonach das *σπέρμα* Gottes, nicht des Logos, als ein Vorzug der aus Gott Geborenen, also gar nicht als etwas allgemein Menschliches dargestellt wird, und an dasselbe die Möglichkeit, zu sündigen, geknüpft wird! Nach Justin muß, wie der Logos der specielle Weltschöpfer ist, auch jeder Mensch an ihm Theil haben, und das bloße *σπέρμα* des Logos ist das Unvollkommene, da die Christen nach der ersten Stelle vielmehr die vollständige Erkenntniß des Logos haben.

Druckfehler.

S. 15, Z. 13 l. auch st. auf. — S. 25, Z. 15 l. indem st. in dem. S. 35, Anm. Z. 22 l. *ἀῤῥενόθηλυς* st. — *λός.* — S. 49, Z. 21. S. 50, Z. 20 u. ö. l. futurascirend st. futurescirend. — S. 53, Z. 4 l. mitgetheilt, st. mitgetheilt;. — S. 60, Anm. Z. 8. v. u. l. Stiftung st. Richtung. — S. 64, Z. 14 v. u. l. sie st. es. — S. 68, Z. 10 l. gegebene st. gegebeen. — S. 72, Z. 11 l. fleischlose st. fleischliche. — S. 72, Z. 15 l. des Fleisches st. das Fleisch. — S. 73, Z. 12 l. Abfassung st. Auffassung. — S. 75, Anm. 1, Z. 2 l. für st. nur. — S. 84, Anm. 1, Z. 7 l. *καταληπτόν* st. *παταλ.* — S. 105, Z. 10 l. war st. sei. — S. 107, Z. 21 l. 15, 26 st. 14, 26. — S. 108, Anm. Z. 3 l. ein st. kein. — S. 111, Z. 3 v. u. l. welche st. weiche. — S. 112, Z. 9 u. 10 l. tritt indeß die erstere st. trittin deß tere. — S. 119, Anm. Z. 11. l. werden st. wurden. — S. 127, Z. 9 l. gewählt ist, st. gewählt,. — S. 130, Z. 6 l. nach st. noch. — S. 135, Z. 15 l. Demiurgen st. Dimiurgen. — S. 135, Z. 9 v. u. l. Nachdem st. Nach dem. — S. 135, Z. 5 v. u. l. Lichtreich st. Lichtkreis. — S. 150, Z. 20 l. müssen st. müßten. — S. 167, Anm. Z. 9 l. *ἄρχοντα* st. *ἄχοντα.* — S. 171, Z. 3 v. u. l. *ἐστέ* st. *ἐστί.* — S. 183, Anm. Z. 8 v. u. l. deum bonum st. deum, bonum. — S. 186, Anm. Z. 12 l. geben, nach: Princips. — S. 189, Z. 14 l. indem st. in dem. — S. 194, Z. 16 l. *Ἰουδαῖον* st. *Ἰουδαίων.* — S. 197, Anm. Z. 20 l. *πιστεύειν* st. *πεστεύειν.* — S. 223, Z. 8 ein Kolon st. des Semikolon. — S. 260, Z. 16. 17 l. 12, 27: *νῦν ἡ ψυχή μου τετάραχται.*

Gebauersche Buchdruckerei in Halle.

BS2615.6 .H64
Das Evangelium und die Briefe Johannis
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00063 6128